Religiones, política y Estado laico

Nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano

Nicolás Panotto

Religiones, política y Estado laico

Nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano

Nicolás Panotto

gemrip

REDLAD

Sobre el Autor

Licenciado en Teología, Magíster en Antropología Social y Política y doctorando en Ciencias Sociales (FLACSO Argentina)
Becario de CONICET, Argentina. Director general del Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Política GEMRIP.

Prólogo

Escribir este prólogo es un reto[I]. *Religiones, política y Estado laico: nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano* es un raro espécimen que se convierte en una importante herramienta para la lucha por la libertad y la dignidad en América Latina. Pero también, como parte de un proceso que le supera, adquiere una gran relevancia para la entidad que dirijo y representa un ejercicio transformador para mí.

Como parte de nuestra misión, desde la Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia (REDLAD)[II], hemos avanzado por diez años en procesos que nos permitan fortalecer las capacidades de organizaciones y activistas de derechos humanos en la región. Además de buscar salidas innovadoras a retos a los que actores de sociedad civil se enfrentan en su día a día, en relación con las comunidades, con estructuras de poder nacional, con escenarios de diálogo y articulación regional, entre otros. Esto, mediante un trabajo articulado con grupos sociales que, por alguna razón, se encuentran en condición de vulnerabilidad, indefensión, riesgo o invisibilización.

[I] El presente prólogo se escribe cerca de seis meses después de que el documento fuera publicado en una primera edición, y hace parte de su segunda edición.

[II] La Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia (REDLAD) es una plataforma que reúne a alrededor de 200 organizaciones y activistas que trabajan en la promoción y defensa de los derechos humanos y en el fortalecimiento democrático de la región. Mediante estrategias de articulación y diálogo, entrenamiento, investigación, incidencia política y comunicaciones, Redlad defiende las instituciones democráticas de la región mediante el fortalecimiento de las capacidades de la sociedad civil latinoamericana y de grupos en condición de vulnerabilidad, para avanzar en sus agendas y en la construcción de acción colectiva. Redlad.org

En este camino, hemos avanzado de forma prioritaria en diversos procesos de defensa, protección, fortalecimiento organizacional y de empoderamiento de líderes y organizaciones afrodescendientes, indígenas y LGBTIQ. Esto mediante múltiples acciones de incidencia en escenarios nacionales y otras tantas en el espacio político regional por excelencia de América Latina, la Organización de Estados Americanos (OEA). En lo que respecta a la protección y apertura de espacios para grupos LGBTIQ, hemos sistemáticamente apoyado a organizaciones y líderes de la comunidad, en especial personas trans, para que participen de forma cualificada en escenarios de participación de la OEA, y para el uso de mecanismos del Sistema Interamericano de Derechos Humanos (SIDH).

En este camino de lucha contra cualquier tipo de discriminación, que además asumo como personal, nos hemos encontrado con múltiples obstáculos. Hemos podido sortear algunos con creatividad, de la mano de decenas de amigos, colegas y socios, gracias además a valientes que han expuesto su intimidad para que muchos otros puedan ser libres. Pero la realidad política de 3nuestros países y del escenario multilateral regional nos enfrentó en los últimos años a nuevos retos que han estado amenazando los logros alcanzados por el movimiento de Derechos Humanos en la región, en general, y la comunidad LGBTIQ en particular.

Mediante lo que se podrían llamar acciones de contra resistencia al avance de la libertad y los derechos, movimientos conservadores radicales en casi todos los países de la región han cooptado discursos, estrategias, mecanismos de acción e incidencia política provenientes del movimiento de derechos humanos, usándolos para afectar de forma grave la garantía de derechos ya alcanzados por parte de millones de ciudadanos, la estabilidad democrática de muchos países, y el avance de agendas de corte progresista en la región.

En muchos casos estos movimientos han estado acompañados, promovidos e incluso liderados por iglesias, líderes religiosos y otras "dimensiones confesionales de expresiones políticas" las cuales, de forma sistemática y articulada entre países, acuñando y difundiendo ampliamente conceptos inventados como el de la 'ideología de género', usando estrategias de victimización, y avanzando peligrosamente en la relativización de derechos como el de la libertad de expresión, se han dado a la tarea de generar miedo (y hasta terror) sobre las agendas de inclusión y avance de derechos. Todo esto ha generado nuevos procesos de estigmatización, discriminación y violencia contra un grupo no menor de personas y comunidades.

Esta situación se ha visto de forma clara en las últimas Asambleas de la OEA, en las que, de forma ordenada, sistemática y muy eficaz, estos movimientos han entorpecido los escenarios de debate de sociedad civil, generando un cierre progresivo de los espacios destinados para la incidencia política en el escenario interamericano.

Teniendo en cuenta este panorama, en medio de una profunda angustia por estar perdiendo la batalla contra la discriminación, en Redlad consideramos indispensable la construcción colectiva de una estrategia de defensa de los derechos adquiridos, que tuviera una base nacional y articulara a redes y movimientos sociales progresistas. Para esto, teniendo en cuenta la necesidad de innovación, nos dimos a la tarea de identificar nuevos actores, nuevas voces y rostros que pudieran construir con nosotros un experimento de aprendizaje que, de funcionar, abriera nuevos caminos para la acción política de sociedad civil en el continente.

Para esto consideramos indispensable el diálogo con actores provenientes del mundo religioso, reconociendo su propia diversidad y la existencia de múltiples actores más

progresistas a su interior. De esa forma llegamos al Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública, GEMRIP[III], y a Nicolás Panotto[IV], su director y autor del presente libro.

Entre el 28 y 29 de noviembre del 2016 realizamos en Santiago de Chile un encuentro con un grupo diverso de activistas LGBTIQ de diferentes países de la región, con trabajo de altísima relevancia en sus países y la región, pero además con gran experiencia de trabajo en la OEA y el SIDH, para realizar un análisis de coyuntura y la construcción colectiva de un plan de incidencia y acción regional. Además, el día 29, en horas de la mañana, nos atrevimos a juntar al grupo de activistas con algunos representantes de organizaciones basadas en la fe (clasificación que conocí después) de corte progresista, incluyendo a GEMRIP y a Nicolás, para abrir un diálogo franco sobre posibles puntos de encuentro y partida para acciones de trabajo conjunto. Ahí empezó este camino de sorpresas y aprendizajes, siendo el presente libro su primer fruto.

El documento que tienen en sus manos es un interesante híbrido reflejo de las capacidades de Nicolás de navegar entre el universo académico y el del activismo; entre el análisis social y político y la epistemología teológica; entre la provocación, el diálogo y la creación de nuevas narrativas, sentidos y significantes; entre muchos otros universos posibles en la construcción social y política desde una visión rebelde y radical, pero a su vez constructiva y esperanzadora. El texto se divide en tres partes. En la primera el autor hace

[III] El Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP) trabaja desde el 2010 en el desarrollo de diversas instancias de formación académica sobre religión, teología e incidencia pública, a partir de campos como género, política, ecología, economía, entre otros, a partir de disciplinas dentro de las ciencias sociales, humanidades y estudios religiosos. Los públicos han sido variados, entre comunidades religiosas, ONGs y espacios académicos. Actualmente cuenta con un grupo de más de 50 miembros, en su mayoría de América Latina pero también de Estados Unidos y Europa. Existen cuatro equipos operacionales -Argentina, Chile, Nicaragua y Uruguay- pero hay miembros activos en otros países del continente. www.gemrip.org

[IV] Nicolás Panotto es licenciado en Teología, Magíster en Antropología Social y Política y doctorando en Ciencias Sociales (FLACSO Argentina) Becario de CONICET, Argentina. Director general del Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Política ¬ GEMRIP. [5] Paulo Freire, Pedagogìa de la esperanza, Siglo XXI Editores, 2010.

una presentación general de conceptos y debates en torno al fenómeno religioso general y el papel de las creencias religiosas en el espacio público. Además, se analiza en detalle la dimensión política de lo religioso y sus intersecciones con la ciudadanía y la acción de la sociedad civil, así como la laicidad como concepto y su estado en la región.

En la segunda parte, se expone una lista diversa de movimientos, organizaciones, espacios y expresiones religiosas que, desde una mirada alternativa e incluyente, tienen una agenda de aceptación de la diferencia y de promoción de nuevos discursos, e incluso apoyan y participan en acciones de incidencia local de agendas amplias progresistas.

Por último, a manera de conclusión, se establecen unos puntos de partida y recomendaciones para la acción política que puedan guiar la construcción de escenarios y acciones de diálogo, reconocimiento mutuo y articulación entre espacios religiosos progresistas y actores de la sociedad civil.

Para Redlad este documento representa un punto de partida de una colaboración institucional con GEMRIP que se ha vuelto un aliado fundamental en la aproximación a una visión más amplia e incluyente de la sociedad civil misma, y de la religión como expresión sociopolítica con un rol público imposible de negar. Esta colaboración nos ha llevado en los últimos meses a avanzar en acciones concretas de apertura de nuevos diálogos y el reconocimiento y visibilización de nuevos actores, que nos permite articular planes concretos de acción colectiva de disputa de espacios de posicionamiento político en el escenario interamericano. Además, hemos producido nuevos estudios y material práctico que pueda servir de herramienta al movimiento LGBTIQ en sus luchas desde una mirada teológica.

Más allá de lo profesional, en lo personal, el proceso de construcción del texto, las reflexiones previas a su escritura,

los diálogos posteriores con su autor y las acciones a las que estos nos ha llevado, han sido de un tremendo crecimiento.

El proceso de aprendizaje que se generó con el ejercicio mismo de escritura y difusión del presente libro y sus diferentes componentes me ayudó a confrontar mis propias rigideces, ignorancias y acciones de discriminación y exclusión. Para quienes profesan alguna fe, cualquiera que ella sea, valorar la dimensión espiritual de un individuo puede ser bastante sencillo. Para muchos otros puede parecer inocuo e innecesario, y hasta imposible. Yo estaba en este último grupo.

Entender que en verdad este es un reto que debería importar a quienes trabajamos en procesos de acción política e intervención social, ha sido un descubrimiento transformador. Involucrar al individuo al proceso político y social con todos sus matices implica aceptar de verdad, no sólo de labios para afuera, su diversidad y su posibilidad como agente de cambio; también porque esos matices son los que dan forma a la acción colectiva y los que determinan su resultado.

Viendo los retos que nos presentan nuestras sociedades, este ejercicio de sobrepasar nuestros propios límites de comprensión de la realidad debería ser asumido por la sociedad civil en general, de forma responsable y con un profundo sentido ético. Esto con el fin de evitar caer en etiquetamientos discriminadores y excluyentes que no sólo impiden el diálogo y el avance de procesos de negociación, además invisibilizan a voces disidentes o alternativas, o incluso a disciplinas, ciencias y saberes que pueden tener la clave del cambio de mirada que se necesita para avanzar en transformaciones profundas, que es lo que necesitamos en estos tiempos de urgencia.
Les invito, entonces, con los términos de Freire[v], a que hagan de este documento una lectura seria y radical, por lo tanto,

crítica, jamás sectaria pero sí muy rigurosa; es decir, una lectura bien hecha. Quizás pueda ayudarles, como a mí, a avanzar en esas revoluciones individuales necesarias en quienes lideramos procesos políticos y sociales, ideamos estrategias, abrimos canales de diálogo y exigimos cambios. Al ser nosotros y nosotras quienes, finalmente, damos forma a lo que pasa en la arena pública desde la sociedad civil, complejizar nuestra mirada nos permite incrementar nuestra acción transformadora. Tan necesaria hoy y siempre.

Gina Romero
Directora Ejecutiva
Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia (REDLAD)

[v] Paulo Freire, Pedagogìa de la esperanza, Siglo XXI Editores, 2010.

Título original:
Religiones, política yEstado laico
nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano

© Nicolás Panotto, 2017
© Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia REDLAD, 2017
© Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública - GEMRIP, 2017

Oficina REDLAD
Calle 69 No. 4-68 Oficina 202 Edificio XUE
Bogotá, D.C. – Colombia
C.P. 110231
Tel.: (+57) 3838369
comunicaciones@redlad.org
www.redlad.org

Contacto GEMRIP
Nicolás Panotto
Director
Tucapel Jiménez 56, Depto. 602
Santiago de Chile
C.P. 8340558
director@gemrip.org
www.gemrip.org

Foto de portada: Nicolás Panotto

Diseño gráfico: William Salazar

TABLA DE CONTENIDO

I. INTRODUCCIÓN **15**

II. RELIGIONES, ESPACIO PÚBLICO Y LAICIDAD: CONCEPTOS Y DISCUSIONES **23**

a. Lo religioso en tiempos de pos-secularización 24
b. La creencia religiosa: entre lo público, lo privado y lo personal 28
c. La dimensión política de lo religioso 33
d. Estado y laicidad: problemas, reduccionismos y redefiniciones 39
e. Iglesias, fundamentalismos y la moralización de la política 43
f. Conclusiones 46

III. EXPERIENCIAS Y TESTIMONIOS DE UNA RELIGIOSIDAD ALTERNATIVA **50**

a. Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH) 51
b. Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir 53
c. Pastoral del VIH SIDA 54
d. Programa de Incidencia sobre Deuda Externa Ilegítima en ALC (PDEI) 59
e. ACT-Alliance América Latina 61
f. Diálogo interreligioso 62
g. Coalición Ecuménica por el Cuidado de la Creación 66
h. Organismos gubernamentales de trabajo por el diálogo interreligioso 67
i. Otras experiencias 69
j. Conclusiones 72

IV. ACCIONES **73**

a. Formación en y promoción de nuevas visiones sobre la laicidad y su relación con los Estados. 74
b. Visibilizar agentes religiosos dentro de la sociedad civil y articular esfuerzos de incidencia 76
c. Desarrollar y promover propuestas alternativas en clave religiosa y teológica 77

V. CONCLUSIONES **79**

VI. BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES **82**

Religiones, política y Estado laico

Nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano

I. Introducción

Las expresiones religiosas han sido un elemento central en la composición de toda sociedad. En las culturas occidentales se tiende a relacionarlo estrictamente con las instituciones religiosas –especialmente las iglesias cristianas-, pero desde tiempos ancestrales las creencias siempre simbolizaron de manera plural, diversa y heterogénea la manifestación histórica de un sentido de trascendencia y hondura inherentes a la vida y el cosmos. "La religión no es una función especial de la vida espiritual del hombre, sino la dimensión de la profundidad en todas sus funciones"[1]. Tiene que ver, en palabras del clásico Rudolph Otto[2], con la invasión del Mysterium Tremendum , es decir, con el intrincado enigma sobre el sentido mismo de la existencia y la muerte, vistiéndose de diversas respuestas a lo largo del tiempo y la historia, según los contextos y los procesos sociales. De aquí la importancia de considerar la dimensión existencial de la identificación religiosa y su impacto en todas las áreas de la vida individual y comunitaria. En palabras de Victoria Camps:

> *La religión, como los mitos, además de constituir un primer intento de dar razón de lo inexplicable, pone de manifiesto la capacidad y el anhelo del ser humano de trascender lo inmediato, mirando más allá de sí mismo, o profundizando en su interior, en busca de un sentido que permita apaciguar, o aceptar, la zozobra de la existencia finita.*[3]

La reciente historia occidental demuestra que muchas de sus dinámicas constitutivas se vinculan directamente

[1] Paul Tillich, Teología de la cultura y otros ensayos. Buenos Aires: Amorrortu, 1966, p.15. Cfr. Martin Velasco, El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de Dios. Madrid: Cristiandad, 1976

[2] Rudolph Otto, Lo sagrado. Buenos Aires: Claridad, 2008

[3] Victoria Camps, "La secularización inacabada" en Daniel Gamper, La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia-. Madrid: Ediciones Trotta, 2014, p.30

con el lugar que lo religioso -en tanto institución, práctica y fenómeno- ha tenido dentro de sus procesos socio-culturales. Desde la Edad Media, cuando el cristianismo pasó de ser una religión "tolerada" a la expresión oficial del Imperio romano, comenzaron a gestarse una serie de fenómenos respecto al impacto de lo religioso, tanto en el poder político como en la matriz socio-cultural de toda la sociedad, que –sin querer ser reduccionistas- se han mantenido de diversas maneras en tiempos modernos y posmodernos. Esto último se pone de manifiesto con el fracaso que tuvieron todas las profecías secularistas: en lugar de que lo religioso menguara y se extinguiera gracias al progreso social, el fenómeno se transformó y se enraizó aún más a través de la pluralización de sus voces.

Un elemento importante a resaltar es el lugar ambiguo que ha representado el fenómeno religioso dentro de los procesos sociales. Esto significa que, mientras por un lado las religiones han servido como instancias tanto directas como indirectas (o sea, actuando como fuerza coercitiva o marco ideológico-simbólico) del poder político, al mismo tiempo surgen desde sus propias entrañas grupos de disidencia no sólo respecto a las estructuras institucionales del propio cuerpo religioso sino de los propios procesos sociales, económicos y políticos resultantes. Lo vemos, para dar sólo algunos ejemplos, en los movimientos místicos de inicios del siglo II y los monasterios creados a partir del siglo V que se levantaron contra la "perversión" de Roma; en los grupos de disidencia durante el siglo XII, hacia un escolasticismo que naturalizaba las jerarquías sociales; en la propia Reforma Protestante del siglo XVI y los movimientos anabautistas, que representaron una fuerte crítica contra el papado vaticano y el sistema

feudal de entonces. Más recientemente en las diversas expresiones liberacionistas que emergieron en distintos países en desarrollo, donde la fe es leída como un llamado a la emancipación desde un Jesús que camina con los pobres y los oprimidos.

Con esta mención no se pretende hacer una simplificación genealógica sino más bien llamar la atención sobre un elemento central en torno al rol público de la religión, que trataremos de profundizar a lo largo de este documento, en vistas de comprender algunos fenómenos contemporáneos: las religiones no pueden ser comprendidas como instancias monolíticas u homogéneas, sino como marcos de identificación para personas y comunidades que imprimen una matriz diversa y plural, lo cual se manifiesta en una tensión constitutiva, no sólo por los conflictos internos sino con el propio contexto social. Este aspecto es indispensable de considerar a la hora de analizar el desempeño de diversos cuerpos religiosos y su impacto social, especialmente a partir de las generalizaciones que se hacen sobre la cosmovisión que manifiestan distintas expresiones como "las religiones son todas de derecha", "la religión es igual a fundamentalismo", "creer en Dios significa no comprometerse con los males de la sociedad", "la fe sirve para legitimar el poder político opresor", entre otras muchas frases que, más allá de remitir a verdades, no muestran la foto completa. Si miramos el escenario político latinoamericano actual –al menos en los últimos 15 años-, se destacan dos dinámicas importantes a considerar sobre el lugar público de lo religioso. En primer lugar, las crecientes tensiones inscritas en el mismo campo político, repercutieron dentro de los espacios de fe. La emergencia de ciertas demandas dentro de la agenda política latinoamericana,

tales como el matrimonio igualitario, la legalización del aborto, la educación sexual, la promoción de políticas inclusivas y de derechos humanos, como también una reconfiguración en el campo del propio ejercicio político –como la diversificación de los actores civiles, la emergencia de movimientos sociales, la llegada de gobiernos con cierta arista progresista o neo-populista, etc.-, dividió las aguas dentro de las iglesias y comunidades religiosas, entre quienes apoyan y resisten estas agendas u opciones políticas.

El segundo elemento –unido al anterior- es que diversos grupos religiosos han alcanzado mayor visibilidad pública al movilizarse y organizarse para crear instancias de resistencia, apoyo o sensibilización. Dicha formación dista de ser meramente coyuntural. Por el contrario, se evidencian niveles afianzados y complejos de organización, sea a través de la profesionalización de sus demandas como también de su articulación con otros sectores políticos, en pro de alcanzar sus objetivos.

Profundizando esto último, vale reconocer que grupos religiosos han cobrado notoriedad pública mayormente como agentes de resistencia sobre instancias muy específicas, por ejemplo en proyectos de ley vinculados a agendas inclusivas y pluralistas. Los casos recientes son muchos: movilización contra leyes de matrimonio igualitario en Argentina, Chile, Colombia y Perú; unión de iglesias evangélicas y católicas en Panamá para frenar la confección de materiales pedagógicos de educación sexual; la articulación de la llamada "bancada evangélica" en Brasil (compuesta por más de 80 legisladores que se declaran evangélicos y que militan políticamente desde su fe) con grupos de derecha y militares en contra de políticas de derechos humanos;

el rol de las iglesias evangélicas y en el fracaso inicial del plebiscito por el SÍ a los acuerdos de paz en Colombia, entre muchos otros ejemplos que podríamos mencionar. En cada uno de estos casos, como se ha indicado, los grados de organización son sorprendentes, sea a nivel de lobby como de logística y movilización. De aquí, sin duda, proviene la extendida visión sobre las iglesias como agentes intrínsecamente conservadores (e incluso fundamentalistas), que niegan y resisten cualquier tipo de propuesta inclusiva, plural o progresista.

Como se ha afirmado, estos sucesos representan sólo una parte de los agentes y hechos en juego. Involucra a un sector visible y con gran capacidad de influencia, pero no muestra la foto completa. Más aún, los matices dentro de estos sectores también son variopintos: encontramos grupos que pueden estar a favor de algunos planteamientos teológicos o ideológicos, pero no aceptan las formas de operativización; es decir, acuerdan con algunos presupuestos en cosmovisión o teológicos pero no pretenden ser llamados conservadores ya que en algunos casos mantienen agendas y discursos políticos de corte más abierto. Pero más allá de eso, lo importante a resaltar es que dentro del campo religioso –tanto cristiano como en otras religiones[4]- existe un vasto sector (que aunque minoritario no es pequeño) de personas, iglesias, denominaciones, seminarios, organizaciones basadas en la fe e instituciones sociales, que se resisten a las voces y agendas de estas iglesias y comunidades, apoyando esfuerzos y trabajando articuladamente con distintos actores sociales, en pro de construir políticas de inclusión y en clave de derechos humanos.

[4]A estas alturas vale aclarar que en este documento nos estaremos enfocando mayormente al cristianismo a causa de ser la religión monopólica en la mayoría de los país es latinoamericanos, sea en su expresión católica como protestante y evangélica.

Al analizar la situación en distintos países de América Latina, espacios históricos de construcción de memoria o de movilización para el tratamiento de políticas de inclusión, siempre encontraremos personas, iglesias e instituciones de corte religioso desde sus inicios.

¿Por qué destacar esta distinción? ¿De qué sirve reconocer estos elementos frente al continuo avance de sectores religiosos conservadores que apoyan y militan en contra de proyectos políticos inclusivos y democráticos?

Precisamente porque en su reconocimiento reside una potencial articulación con organizaciones y agentes sociales progresistas, con el objetivo de lograr instancias de formación, movilización y resistencia frente a estos movimientos, pero desde su misma lógica, es decir, desde una cosmovisión religiosa y teológica. En otras palabras, se hace necesaria una sensibilización por parte de la sociedad civil y los movimientos sociales frente a esa "foto completa" del campo religioso, con el propósito de construir alianzas y acciones alternativas hacia y con estas expresiones religiosas, para contraponer el avance de sectores que se erigen como voces oficiales de sus respectivas iglesias, cuando en realidad no lo son.

Por todo esto, se hace necesario promover capacitación y formación sobre una noción más amplia del campo religioso, para no sólo conocer la complejidad de los agentes que forman parte del espacio público sino también para tener las herramientas básicas para construir discursos, acciones y articulaciones con posturas e instituciones religiosas heterodoxas, y así hacer frente a visiones monopólicas dentro del campo religioso, y su respectivo impacto social.

Este documento tiene como objetivo aportar a dicho camino, desde tres vías. La primera, realizar un análisis más bien teórico sobre algunos elementos básicos del estudio del fenómeno religioso y su vinculación con el espacio público, a saber: qué es la religión, las ideas de secularización/pos-secularización, creencia, religión, sujetos y política, Estado y laicidad, entre otros. La segunda, exponer muy brevemente algunos ejemplos de movimientos y organizaciones alternativos dentro de las expresiones religiosas latinoamericanas (especialmente cristianas, pero también ecuménicas e interreligiosas), con el propósito de conocer formas heterodoxas y alternativas de incidencia pública. Teniendo los insumos teóricos y conociendo experiencias particulares, se presentan algunas propuestas operativas para organizaciones de base, movimientos sociales y cuerpos político-institucionales, especialmente en lo que refiere a la construcción de discursos y articulaciones con cosmovisiones y espacios religiosos heterodoxos.

Por último, este documento está elaborado por iniciativa de la Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia (REDLAD) como un aporte para el creciente debate en diversos espacios de incidencia política, sobre el rol de los discursos teológicos y las comunidades religiosas en el espacio público. Más concretamente, el documento pretende ser una contribución a los diálogos que se han gestado en varias instancias de trabajo de base y ciudadana vinculadas a REDLAD, donde emerge una preocupación por el avance y articulación de agentes religiosos conservadores, cuyo objetivo es el de frenar el tratamiento y la aprobación de importantes proyectos de ley, el desarrollo de políticas públicas y movilizaciones sociales vinculados a agendas sobre derechos humanos y medidas inclusivas contra la discriminación.

II. Religiones, espacio público y laicidad: conceptos y discusiones

a. Lo religioso en tiempos de pos-secularización

Las diversas corrientes de secularización modernas, desde las surgidas durante el giro cartesiano hasta la Revolución Francesa, pasando por la Ilustración y el avance científico del siglo XX, no cumplieron sus promesas. El progreso moderno y la división entre Iglesia y Estado fomentado en épocas pos-medievales, instalaron la idea de que las culturas occidentales poco a poco se desharían del fetiche de lo religioso a través del desarrollo tecnológico y la transformación social. Para esta cosmovisión las religiones, por un lado, respondían al pensamiento mágico (por ende, falso) que reinó siglo antes, y por otro lado, encarnaban la representación de las culturas "primitivas" que se fueron descubriendo y asesinando a través de la empresa colonialista. En resumen, todo se encaminaba hacia las tres etapas propuestas por Augusto Comte: pasar del estadio teológico, al metafísico y finalmente al científico.

Pero la historia del siglo XX cambió completamente el panorama, especialmente durante la Segunda Guerra Mundial. Este suceso mostró el lado oscuro y perverso que puede alcanzar el sentido de progreso y el etnocentrismo europeo[5]. La humanidad llegó a su culmen de violencia, a través del asesinato de millones de personas utilizando las propias banderas que esgrimía la modernidad para alcanzar su propio bienestar. Y es precisamente en este periodo donde se profundiza una crítica y escepticismo respecto a varios elementos constitutivos de esta cosmovisión occidental, a saber, su confianza plena en el alcance de utopías, la visión del ser humano como epicentro del universo, la

[5]Theodor Adorno y Max Horkheimer, Dialéctica del Iluminismo . Madrid: Ediciones Universitarias, 2002

neutralidad ideológica de la ciencia, la tecnología y el progreso, entre otros elementos.

El fenómeno religioso fue precisamente uno de los campos que más fueron impactados en este periodo, en especial las teorías de la secularización que reinaban tanto en la política como en la academia y en el imaginario cotidiano del momento. Existen tres modos de comprender este paradigma[6]: la secularización como diferenciación entre esferas seculares respecto de instituciones y normas religiosas, secularización como declive de las creencias y secularización como marginalización de lo religioso a la esfera de lo privado. En contraposición a lo que muchos filósofos y cientistas sociales predijeron, las religiones no sólo no dejaron de formar parte del escenario público sino que mutaron en una mayor extensión y pluralización. Esto llevó a que la teoría de la secularización pase de ser una formulación sobre la separación y postergación de lo religioso en las sociedades occidentales, a una teoría que plantea su mutación, *aggiornamiento* y pluralización a partir de las nuevas dinámicas el mundo global contemporáneo [7].

Por ello hablamos de pos-secularización, ya que el sentido religioso está lejos de habernos abandonado. Por el contrario, se ha contextualizado y pluralizado para atender a una diversidad de demandas socio-culturales a la luz del paso del tiempo. En el clásico libro *La era secular*, Charles Taylor argumenta que vivimos en un tiempo en que no se puede negar el rol social de

[6]José Casanova, Genealogías de la secularización. Anthropos: Madrid, 2012, p.23. Por su parte, William Barbieri Jr. identifica 6 conceptos de postsecularización en "The post-secular problematic", William Barbieri Jr., ed., At the Limits of the Secular. Reflections o n Faith and Public Life . Grand Rapids: William Eerdmans, 2014, pp.130-252

[7] Ver las teoría s clásicas de Peter Berger en El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión. Buenos Aires: Amorrortu, 1969, y los replanteos del mismo autor unas décadas después en The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Grand Rapids, MI: Ethics and Policy Center, 1999

la creencia en Dios, y donde las prácticas religiosas no representan algo contingente o circunscrito a la vida privada, sino que pasan a formar parte del gran abanico de opciones –personales y comunitarias- sobre los modos de vinculación e identificación social[8]. Por ello, la pos-secularización enfatiza sobre un concepto de religión sin los vicios que crean los teísmos y los monoteísmos[9]. Como afirma Danièle Hervieu-Léger:

> *Esto obliga a reconsiderar el propio fenómeno de la secularización: no se trata de un proceso de separación de la religión en una sociedad masivamente racionalizada, sino un proceso de recomposición de lo religioso, en el seno de un movimiento más vasto de redistribución de las creencias, en una sociedad cuya incertidumbre es –por el hecho mismo de la primacía que confiere al cambio y a la innovación condición estructural[10].*

De aquí se hace necesario un replanteo sobre la relación entre modernidad y religión[11]. Hay dos elementos centrales a considerar. Por un lado, el hecho de que las distinciones entre religión y mundo, religión y política, son una invención moderna[12]. La separación entre estas esferas no siempre formó parte del imaginario social, y más todavía, se podría decir que ella fue funcional a muchos elementos de la empresa moderna, como

[8] Charles Taylor, Uma era secular. Editora Unisinos: San Leopoldo, 2008; Cfr. del mismo autor Las variedades de la religión hoy . Buenos Aires: Paidós, 2004

[9] Ronald Dworkin, Religión sin Dios. Buenos Aires: Paidós, 2015

[10] Hervieu-Léger, Danièle, "Por una sociologıfa de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas" en Gilberto Giménez, ed., Identidades religiosas y sociales en México , UNAM, Méxicos, 1996, pp.31-32

[11] Ver Alfonso Pérez.Agote, "Los lımîtes de la secularización: hacia una versión analítica de la teoría" en Josetxo Beriain e Ignacio de la Yncera, eds., Sagrado/Profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad . Madrid: CIS, 2010, pp.297-322

[12] William T. Cavanaugh, "The Invention of the Religious-Secular Distinction" en William Barbieri Jr., ed., At the Limits of the Secular, pp.105-128

argumentan algunos estudios sobre los procesos de colonización, donde dicha diferenciación servía, por ejemplo, para despolitizar las culturas y religiosidades locales, como también legitimar la cosmovisión moderna y occidental sobre la vida y los procesos sociales. Por otro lado, el fenómeno de la pluralización religiosa es precisamente resultado de la propia modernidad. Esto lo vemos en la centralización sobre la creencia del individuo por sobre la tutela institucional que nació en este periodo (especialmente a partir de la reforma luterana, la cual se levantó como un modo de cuestionar la autoridad papal y también de poner en manos del pueblo el texto bíblico sin necesidad de mediación alguna para su interpretación), lo cual a su vez responde a la diversificación social de la propia sociedad moderna[13].

La pluralización del fenómeno religioso significa, entonces, un cambio en la misma noción de lo divino y su manifestación histórica. Representa, como afirma el sociólogo Ulrich Beck, el surgimiento de un "Dios personal" por sobre el Dios metafísico de las religiones tradicionales. Es decir, se pasó a una concepción de lo divino que intenta superar los extremos del monoteísmo -los cuales se sostienen en la promulgación de una verdad absoluta a través de un único Dios-, y con ello de las propias clausuras institucionales. En sus palabras:

> *El Dios personal, según mi tesis, ya no es el Dios único que dicta la salvación apropiándose*

[13]Cfr. Mircea Eliade, La búsqueda . Buenos Aires: La Aurora, 1971. En esta dirección, Néstor Mıgúez, Joerg Rieger y Jung Mo Sung afirman en Más allá del espíritu del Imperio (Buenos Aires: La Aurora, 2016) que el quiebre entre la Edad media y la modernidad no fue tan tajante en muchos aspectos, como se suele cree. Más bien, lo que se hizo fue apelar a una "antropologización" de la misma teología cristiana del momento, donde la imagen de un Dios todopoderoso y controlador de la historia y la naturaleza, pasó a s er ahora un conjunto de atributos que el mismo s er humano utilizó y abusó.

de la historia y autorizando la intolerancia y la violencia. Con el principio de miscelánea religiosa se confirma el principio humano de un politeísmo subjetivo, que no hay que confundir con el politeísmo de la Antigüedad ni con la capacidad de la evangelización cristiana, por ejemplo, de integrar tradiciones y ritos religiosos, ya que si tales formas individualizadas de religiosidad híbrida por encima de las fronteras religiosas ganan adeptos, es sobre todo por su resistencia a la obstinación institucional a la absolutidad[14].

b. La creencia religiosa: entre lo público, lo privado y lo personal

Uno de los principales puntos de partida en la tradicional teoría de la secularización es el argumento que afirma que las religiones pertenecen al ámbito de lo privado. Lo público, por su parte, tiene que ver con el espacio de las relaciones, de la administración pública, de lo político, etc., lugares vinculados a intereses "en común", en donde lo religioso no tiene entrada. Esta diferenciación, tal como fue mencionado anteriormente, dista de ser correcta en un contexto donde las religiones están cobrando cada vez mayor voz en el espacio público, lo cual demuestra una vez más que dicha distinción es más bien un constructo moderno.

Ante todo hay que aclarar que esta división forma parte del imaginario moderno, tocando varios aspectos de su cosmovisión social, no sólo sobre el campo religioso.

[14]Ulrich Beck, El Dios personal. La individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo. México: Paidó s, 2009, p.72. Con respecto a una crítica posmetafísica de lo religioso y el surgiminto de un "cristianismo débil", ver Gianni Vattimo, Creer que se cree. Buenos Aires: Paidó s, 1996 y Después de la cristiandad. Para un cristianismo no religioso. Buenos Aires: Paidós, 2004

Según Jeff Weintraub[15], existen cuatro comprensiones en torno a la distinción entre público y privado. Primero, la perspectiva liberaleconomicista, que parte de una separación entre administración estatal y economía de mercado, siendo esta segunda el ámbito de las pretensiones personales sin control externo alguno. Segundo, el enfoque republicano que diferencia comunidad política –o sea, quienes administran lo público- y ciudadanía en general. Tercero, un enfoque "territorial" donde lo público es el espacio en el cual circulan las relaciones e interacciones, mientras que lo privado representa una dimensión micro de socialización primaria y elemental. Y cuarto, el enfoque feminista, que denuncia la cercenación de lo privado como el campo de la familia, lo doméstico y la mujer, mientras lo público es el dominio del varón, la política y el mercado.

Como se ha desarrollado en el apartado anterior, la restricción del lugar de lo religioso es parte de un proceso de invención moderna para circunscribir esferas de dominio. En este sentido, se ubica el evidente factor ya mencionado sobre el cuestionamiento de la tutela eclesial dentro del campo político. Pero también hay que entender esta dinámica a partir del contenido que se da a lo propiamente privado y lo propiamente público; es decir, lo religioso tiene que ver con el terreno doméstico y familiar, mientras que lo público con una clase política y una razón pública impresa en la ciudadanía. Pero, como afirma José Casanova, la restricción de lo religioso al ámbito de lo privado tiene el objetivo de despolitizar lo religioso y enmarcar el dominio de lo público en una razón autónoma. "Dado que la concepción liberal

[15] Jeff Weintraub, "The Theory and Politics of the Public/Private Distinction" en Jeff Weintraub y Krisnan Kumar, eds., Public and Private in Thought and Practice. Chicago: University of Chicago Press, pp.1-42

tiende a combinar y a confundir el Estado, lo público y lo político, la separación de la religión respecto del Estado es entendida y prescrita como un proceso simultáneo de privatización y despolitización"[16].

Por eso la pregunta en este caso sería: ¿cómo definir el espacio público y cuál sería su distinción con el ámbito de lo privado? Como varios estudios afirman, la propia concepción de lo público como una esfera independiente es también una construcción moderna[17] que intenta demarcar círculos de dominio, tanto para el ámbito político como también distinciones funcionales a los inicios del capitalismo (como es la demarcación patriarcal de lo doméstico). Existen también postulados de corte liberal donde lo público representa el espacio común de la ciudadanía y donde reina una "razón pública" que guía las dinámicas de deliberación[18]. Esta razón pública, más allá de los matices que quiera dársele, responde a una visión occidental y moderna sobre lo que significa la construcción de conocimiento social –el lugar primigenio de la razón- y por más pluralista que se presente, finalmente circunscribe lo público al dominio de una clase política que dictamina cuáles son los principios de dicha razón, y quienes la administran y quedan fuera de ella[19].

Varios abordajes contemporáneos intentan ir por un camino distinto[20]. Lo público, en este caso, imprime el sentido más elemental de cualquier sociedad: su

[16] José Casanova, Genealogías de la secularización. Barcelona: anthropos, 2012, p.106. Sigue diciendo: "el miedo liberal a la politización de la religión es, simultáneamente, el miedo a una oficialización que pueda poner en peligro la libertad de la conciencia individual, y el miedo a una religión ética desprivatizade que podría introducir, en las deliberaciones "neutrales" de la esfera pública liberal, concepciones extrañas de justicia, de interés público, de bien común y de solidaridad". (Ibíd)

[17] Richard Sennett, El detective del hombre público. Barcelona: Anagrama, 2011, cap. 1

[18] Jürguen Habermas, Entre naturalismo y religión. Buenos Aires: Paidós, 2006

[19] Ver la crítica de Lafont, Mamá,"El debate sobre la religión de la esfera pública problemas de aplicación y constitución de la identidad". En Enrahonar, 2011. Nro. 46, pp. 53 - 74

pluralidad constitutiva. Lo público, entonces, es la instancia donde todos los agentes y sujetos de un grupo social disputan por los sentidos de lo que entienden como "común". Dicha disputa no se da sólo en torno a la veracidad de un argumento (o sea, de un tipo de razonamiento o posicionamiento ideológico que afirme la "verdad") sino desde la atención de demandas populares y democráticas[21]. En este sentido, lo público es un espacio de decisión pero que no está circunscrito a una razón metafísica ni tampoco pertenece a una clase política profesional. El Estado, en este caso, representa un epicentro pero no el único lugar de deliberación. Como afirma Daniel Innerarity, el espacio público contemporáneo se proyecta desde el sentido de diferencia, y todo el impacto que ello produce en términos políticos, económicos y socioculturales. *"Hoy día la política se juega más por las políticas del reconocimiento, es decir, por hacer presente y manifestar la diferencia"*[22].

Es precisamente a partir de estos factores que en las últimas dos décadas movimientos sociales, ONGs, grupos de defensoría de derechos, entre otros agentes, han promovido una resignificación de lo propiamente político, de sus agentes privilegiados y de los modos de apropiación de lo público, lo cual va mucho más allá que la burocracia estatal, aunque sin duda la incluye, empodera y modifica. Y es aquí también donde lo que comúnmente se denomina privado cobra otro cariz: tal como sostienen muchos grupos feministas, lo que

[20]Nancy Fraser, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy" en Social Text (1992) " Especificando la política" En Crítica y Utopía, Nro. 8, pp. 31-52; Chantal Mouffle, El retorno de lo político. Buenos Aires: Paidós, 1999, En torno a lo político. Buenos Aires: FCE, 2007; Jacques Ranclére, El desacuerdo. Política y filosofía. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996, El odio a la democracia. Buenos aires: Amorrortu, 2007

[21] Ernesto laclau, La razón populista, pp.97ss

[22]Daniel Innerarity, La política en tiempo de indigcación.Barcelona: galaxi a Gutenberg,2015, p.61ss

generalmente se circunscribe al campo de lo privado –la familia, lo sexual, las relaciones- son también asuntos políticos y públicos, que tienen directa injerencia con el conjunto de demandas de la pluralidad de agentes sociales que componen el grupo.

Es en este contexto donde el lugar de lo religioso debe ser redefinido en lo que respecta a su lugar en esta díada construida sobre lo público y lo privado[23]. Hay dos elementos a tener en cuenta. En primer lugar, las comunidades religiosas ingresan en este contexto como una de estas tantas voces, tal como desarrollado por Charles Taylor respecto a una nueva comprensión de lo secular como ampliación de prácticas y opciones sociales. Lo religioso en sí se transforma en un significante que no se restringe al campo de lo privado ni tampoco posee un sentido o uso únicos ya que su apropiación dependerá del tipo de demandas que atienda. Lo público se transforma así en un espacio de disputa por la reapropiación de lo religioso según los tipos de articulación que se pretenden[24]. Esto, además, se relaciona con lo visto anteriormente sobre los procesos de individualización, es decir, los diversos rostros que asume lo religioso, fenómeno que no es necesariamente un proceso "individualista"[25] sino más bien de evidenciación de su inherente diversidad.

En segundo lugar, es necesario hacer una distinción entre el ámbito privado y las opciones o identificaciones personales. En palabras de Talal Asad, la razón privada

[23]Para un desarrollo sobre la historia de la determinación de lo religioso en la vida privada, ver Nicolás Panotto, Religión, política y poscolonialidad en América Latina. Buenos Aires: Miño&Dávila, 2016, pp. 65-68

[24]Verónica Giménez Béliveau, "Espacios públicos y espacios políticos redefinidos: reflexiones sobre el accionar de los grupos religiosos en la escena pública argentina" en Catalina Romero, coord. Religión y espacio público. Lima: CEISEPA, 2008, pp.49-60

[25]Ulrich Beck, op. Cit. Pp.101-143

no es lo mismo que el espacio privado[26]. El ámbito de lo privado históricamente ha sido cargado de una serie de fronteras con el objetivo de enmarcar una esfera de poder. Pero dicha demarcación pretendía sacarle relevancia pública y política a diversos elementos, tales como la sexualidad, la familia (en especial los niños/as y las mujeres) y, finalmente, las creencias religiosas. En este sentido, lo religioso –como muchos otros aspectos más que enmarcan la acción de los sujetos y grupos sociales- son parte de la dimensión personal –en el sentido de representar un modo subjetivo de identificación- pero ello no lo restringe al ámbito de lo privado en tanto locus de acción. Por eso la importancia de comprender que las creencias religiosas pertenecen al campo de las identificaciones personales de los agentes –así como las ideologías, posicionamientos políticos, etc.-, pero su impacto puede ser tanto privado como público según los modos de uso y circulación.

c. La dimensión política de lo religioso

Una resignificación de la relevancia social de lo religioso no sólo deviene de una reconceptualización de lo público sino también de lo político. Mientras tradicionalmente este campo ha tenido que ver con la burocracia estatal o la acción de una clase política profesionalizada, los nuevos escenarios globales, la emergencia de nuevos sujetos políticos, las crisis de los estados-nación y de las propias ideologías nacionalistas, ha dado lugar a una relectura de la dinámica política a partir de diversos elementos[27]. Primero, desde la pluralización de sus agentes: estos ya no son sólo partidos o profesionales sino diversos grupos que ponen

[26]Talal Asad, Formations of the Secular Christianity, Islam Modernity. California: Stanford University Press, 2003, p.8

sobre la mesa todo tipo de demandas sociales. Segundo, desde su dinámica y manifestación: lo político no es ya sólo una práctica institucionalizada en un campo particular, profesionalizado, científico y racional, sino que emerge desde prácticas estéticas, manifestaciones cotidianas, epistemologías heterodoxas, entre muchos otros elementos, donde la pluralidad de sujetos sociales ponen de manifiesto sus cosmovisiones a partir de sus prácticas específicas como agentes socio-culturales. En resumen, lo político pasa de estar restringido a una práctica burocrática, racional o profesional desde un campo determinado de lo social (la clase política), a una dinámica mucho más amplia y desde diversas prácticas -como pueden ser movilizaciones callejeras, trabajos en espacios de formación ciudadana, articulación de movimientos sociales, performances artísticas, etc., cuyo principal objetivo es visibilizar las demandas identitarias de distintos agentes sociales.

Por ello, podemos decir que existe una estrecha relación entre lo que se denomina políticas de las identidades y pluralismo religioso. En palabras de William Connelly, esto tiene que ver con las "políticas del devenir"[28], es decir, la política como una instancia donde las diferencias se ponen en evidencia y la construcción de lo democrático se relaciona con la visibilización de las

[27]AAVV, Democracia, ¿en qué estado?. Buenos Aires: Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010; Butler, Judith y Spivak, Gayatri Chakravorty, ¿Quién le canta al estadonación? Lenguaje, política, pertenencia. Buenos Aires: Paidós, 2009; Connolly, William E., Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox: Ithaca Cornell University Press, 1991; Faubion, James D., ed., Rethinking the Subject. An Anthology of Contemporary European Social Thought . San Francisco: Westview Press, 1995; Ernesto Laclau, Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000; Marchart, Oliver, El pensamiento político posfundacional. Buenos Aires: FCE, 2009; Bhabha, Homi K. El lugar de la cultura . Buenos Aires: Manantial, 2002; Homi Bahbah, comp., Nación y narración: entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010; Chatterjee, Partha, La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos. Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO, 2008; Santos, Boaventura de Sousa, Reinventar la democracia, reinventar el Estado. Buenos Aires: CLACSO, 2006; Spivak, Gayatri C., "¿Puede hablar el subalterno?" En: Revista colombiana de antropología , Vol. 39, Enero-diciembre 2003, pp.297-364

[28] William Connelly, Why I am Not a Secularist. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999

diversas expresiones que componen la sociedad, entre ellas las religiosas. Desde esta perspectiva, los discursos teológicos y las comunidades de fe son marcos que construyen cosmovisiones sociales a través de los dispositivos institucionales, simbólicos y rituales. En este sentido, las comunidades religiosas también actúan como instancias de resignificación cuando las matrices sociales se ven desgastadas por la falta de compromiso por parte de los actores políticos tradicionales[29]. Como resume Boaventura de Sousa Santos,

> *A medida que la esfera pública encoge –y, en consecuencia, se despolitizan más y más dimensiones de la vida colectiva, la esfera privada, transformada en fundamento de la autonomía política del individuo, se expande simbólica y materialmente. La religión emerge entonces como una de las características principales de esta expansión[30].*

Profundizando este abordaje, Joanildo Burity[31] habla de cuatro aspectos centrales que afirman la relación entre política y pluralismo religioso, especialmente en América Latina. En primer lugar, las religiones son un elemento constitutivo de las sociedades del continente, aunque son frecuentemente olvidadas dentro de los debates públicos y políticos. Segundo, no se puede negar el lugar que poseen las religiones en el ámbito de lo público. En estas últimas décadas, esta presencia se ha reflejado en una mayor interacción de gobiernos con iglesias y organizaciones religiosas en la ejecución

[29] Nicolás Panotto, Religión, política y poscolonialidad en América Latina, pp.55-75
[30] Boaventura de Sousa Santos Si Dios fuese un activista de los derechos humanos. Madrid: Editorial Trotta, 2004, p.77
[31] Burity, Joanildo A. (2009), "Religião e lutas identitá rias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina". Ciências Sociais Unisinos (45), 3, pp.183-195

de trabajos sociales, la consideración del tema religioso por parte de organizaciones civiles, la inclusión de lo religioso como política cultural, entre otros. En tercer lugar, es posible analizar los fenómenos religiosos y su relación con el espacio público desde la misma mirada que la relación entre sociedad civil y Estado. Por último, los espacios religiosos son también campos de articulación de discursos e imaginarios políticos, con agendas públicas específicas.

Otro tema que se une a esta discusión es el de ciudadanía, sociedad civil y su relación con lo religioso. Existe una bizantina complicación con respecto a la ética del ciudadano a la hora de saber cuál es su determinación: ¿responde al Estado o a la sociedad en general? Esta pregunta refleja una amplia discusión sobre el origen y el lugar de la ciudadanía, y las inherentes dinámicas y tensiones que se gestan entre los diversos agentes sociales que entran en juego. Podemos ver que el análisis de la construcción de la ciudadanía ha partido según las maneras en que se enfocaba esta relación: la relación entre Estado y sociedad civil, el lugar del Estado como institución representativa de una sociedad particular, la ciudadanía como conjunto de agentes alternativos a las prácticas e instituciones políticas tradicionales, entre otros elementos.

Según Michael Walzer[32], entre el siglo XIX y XX se pueden encontrar cuatro tipos de respuesta a la búsqueda por determina la ciudadanía. Las distingue de la siguiente manera: la ciudadanía democrática (presente en Rousseau y su concepto de ciudadanía como agencia moral, donde lo democrático se presenta como marco

[32] Walzer, Michael, "El argumento de la sociedad civil" en Chantal Mouffe, ed., Dimensiones de democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad . Buenos Aires: Prometeo Ediciones, 2012, pp.115-139

homogéneo de representación, burocrático y de corte nacionalista), la cooperación socialista (que propone un Estado no político, una regulación sin conflicto y la "administración de las cosas"), la autonomía individual (que se ubica en la vida del mercado, donde las opciones dejan de ser políticas para ser opciones individuales de consumo) y la identidad nacional (donde predominan los lazos históricos y sanguíneos en torno a un territorio).

Podemos decir que este panorama es el reflejo de una conocida discusión dentro del campo de la política: la tensión entre lo universal y lo particular. En otros términos, de cómo se gesta la relación entre segmentaciones identitarias e institucionales (o sobre la manera de definir lo público) a partir de la pluralidad de identificaciones, sujetos y discursos que surgen dentro de un campo social, y cómo estos últimos desafían las segmentaciones de sentido y prácticas legales consensuadas socialmente. Es aquí que encontramos propuestas como el asociacionismo crítico (Walzer) o la democracia participativa (Blondiaux[33]), donde los ciudadanos toman decisiones según los espacios en que conviven, más allá del alcance del Estado. De esta manera, se recupera la noción de cotidianidad y subjetividad a partir de las cuales se comprende a los ciudadanos, no ya desde marcos identitarios preestablecidos e institucionalizados, sino como un conglomerado donde se entrecruzan un sinnúmero de factores subjetivos, legales, institucionales, socio-culturales e históricos. Michael Maffesoli lo resume de esta manera:

> *Al querer hablar de sociedad civil como una forma de situar estas contradicciones en cuestión no estamos más que designando con un concepto*

[33] Blondiaux, Loic, El nuevo espíritu de la democracia. Actualidad de la democracia participativa. Buenos Aires: Prometeo Ediciones, 2013

> *matizado la tribalización de la política, es decir, ese fenómeno de grupos, de redes de contacto, que funcionan a partir de las necesidades cotidianas, de los sentimientos compartidos, de los afectos resentidos, más que a partir de objetivos a largo plazo o buscando un fin eterno, una Historia única y certera. Efectivamente, más que tratarse de una forma de empoderamiento, de una nueva dinámica ciudadana en el sentido formal del término, nos enfrentamos con la potenciación, en momentos presentes de dinámicas solidarias siempre existentes; es la reaparición de la fuerza del sentimiento de pertenencia grupal, de un mutuo codeo, de un corporeísmo, que cuando las demarcaciones se vuelven demasiado rígidas, tiende a aflorar con mayor fuerza*[34].

De todos los temas que el concepto de ciudadanía y sociedad civil podrían traer al análisis del rol político y público de las religiones, nos quedaremos con dos elementos que Maffesoli destaca: La distinción entre poder y potencia, y la cotidianización de lo político. Lo primero nos lleva a inscribir los esfuerzos religiosos por incidir en el espacio público dentro de una nueva dinámica que desafía la concepción tradicional de poder político, el cual posee una visión institucionalista y corporativista. En otros términos, los grupos religiosos –junto a movimientos sociales, grupos de defensoría de derecho, de visibilización de minorías, etc.- son parte de esta potencia que desafía al poder político institucional y tradicional, al construir su posicionamiento desde nuevas estéticas, formas de socialidad cotidiana, reclamos particulares, etc.

[34] Michael Maffesoli, La transfiguración de lo político. La tribalización del mundo posmoderno. Barcelona: Herder, 2005, p.21

En segundo lugar, los discursos y comunidades religiosas parten de la relación entre las prácticas cotidianas de los creyentes y los grupos, con la construcción y resignificación de cosmovisiones religiosas, y desde allí impulsan nuevas prácticas sociales que tienen un impacto a nivel comunitario. Los grupos religiosos representan uno de los más profundos sellos dentro de la sociedad civil en torno a la relación entre prácticas cotidianas, construcción de utopías e incidencia pública desde instancias no formales o institucionales.

d. Estado y laicidad: problemas, reduccionismos y redefiniciones

Otro tema de gran discusión en este campo es el de los límites de la laicidad. Como sabemos, el concepto de Estado laico proviene de la Revolución Francesa y la formalización de la separación entre Estado e Iglesia. La esfera del Estado se circunscribe al campo social y político, mientras lo religioso queda delimitado al campo de las opciones privadas. Esto ha traído consigo diversas acciones, vinculadas a la necesidad de la neutralidad del Estado en términos de confesionalidad como también a la separación a nivel institucional –decisiones políticas- y económica.

Pero han surgido varias preguntas sobre posibilidades de pensar desde otra óptica la relación entre estos campos, al menos haciendo una lectura retrospectiva en nuestro continente. En América Latina, ¿los Estados han sido realmente laicos –a pesar de lo que sus mismas Constituciones plantean- al dar un lugar de supremacía a la iglesia católica, sea en términos políticos como sociales y económicos? La neutralidad del Estado, ¿implica que no debe existir ningún tipo de relación con el fenómeno

religioso que caracteriza sus sociedades, en todas sus expresiones?

Hay una famosa discusión sobre el tema entre Jürguen Habermas y Charles Taylor, referentes en teoría política contemporánea . Más allá de que Habermas ha cambiado[35] considerablemente su pensamiento de una posición fuertemente laicisista (es decir, de una negación casi total a la posibilidad de que lo religioso sea un elemento presente en el espacio público) a un reconocimiento del rol social de las religiones[36], sostiene que dicho compromiso no debe hacerse en nombre de o desde los códigos –teoló gicos, discursivos, dogmáticos- de dicha expresión, sino a partir del "uso público de la razón" como un marco de entendimiento común entre la sociedad civil. Es decir que los discursos religiosos deben ser "traducidos a un lenguaje universalmente accesible". El problema, según Habermas, es que el lenguaje religioso siempre apelará a una comunidad, y por ende a un tipo de verdad restringida.

Por su parte, Charles Taylor argumenta que la cuestión de la laicidad no tiene tanto que ver con la relación (o separación) entre Estado e Iglesia sino más bien con qué hace el Estado con la cuestión de la diversidad y el pluralismo. El primer elemento a tener en cuenta es que los posicionamientos religiosos son tan válidos como cuando un marxista o liberal kantiano toma un posicionamiento en la esfera pública y la defiende desde su ideología. Habermas dice no estar de acuerdo con esto porque loreligioso representa una comunidad, mientras los primeros más un posicionamiento racional. En este caso, ¿por qué un marco filosófico no significaría

[35] Jürguen Habermas, Judith Butler, Charles Taylor y Cornell West. El poder de la religión en la esfera pública . Madrid: Ediciones Trotta, 2011, pp.11-68
[36] Jürguen Habermas, Entre naturalismo y religión.

también el apoyo de una comunidad o una tradición? Además, ¿quiénes y desde dónde se establecería dicha "razón pública" o "lenguaje universalmente accesible"? ¿Acaso ello no entraría también en el establecimiento de ciertas particularidades y la exclusión de otras?

El segundo elemento que plantea Taylor es la pretensión de neutralidad de la razón pública. Cuestiona el hecho de que el Estado alcance tal lugar ya que ante toda la instancia de deliberación siempre asumirá una posición. En este sentido, Taylor no pretende decir que el Estado contraiga una expresión religiosa específica como marco identitario, sino cuestiona el modo en que Habermas –en línea con cierto republicanismo liberal- deja de lado la posibilidad de que los discursos religiosos sean parte del diálogo público, así cómo se le permite a otro tipo de voces.

En síntesis, hay dos temas de fondo en esta discusión. Primero, el tipo de pluralismo que las democracias liberales esperan. No puede reconocerse la diversidad en el pleno sentido del término sin tener en cuenta a todos los actores de la demanda. Esto sería promover un pluralismo ingenuo o políticamente correcto. O en palabras de Alessandro Ferrara, un monopluralismo liberal:

> *Muchas de las variedades de liberalismo perfeccionista o comprehensivo incurren en una peculiar contradicción performativa: parecen admitir el pluralismo en muchas áreas, excepto cuando se trata de las razones por las que el pluralismo debe ser aceptado; "monopluralismo liberal" es el nombre de esa mezcla de fundacionalismo pluralista, que en último término*

se reduce a la fundamentación de la tolerancia y a la autonomía individual [37].

El segundo elemento es advertir que reconocer la dimensión laica del Estado –en el sentido de no estar orgánicamente unido a una expresión religiosa específica- no significa que lo religioso no sea un asunto público. Como dijimos, lo religioso es un elemento constitutivo de los procesos sociales, más aún en la historia latinoamericana. Y es por ello, entonces, que lo religioso es un asunto de suma importancia para los Estados, gobiernos y organizaciones políticas, pero desde un lugar muy distinto al de los tiempos medievales, donde los poderes institucionales se entremezclaban funcional y peligrosamente, cuestión que la Ilustración combatió fervientemente. La relación Estados/Sociedades-Religiones/Creencias es muy distinta a la histórica visión Iglesia-Estado, que apela a la existencia de mediaciones institucionales, simbólicas y financieras mucho más estrechas, y que también reflejan enfoques homogeneizantes y monopólicas del poder y de las propias matrices sociales, por ende desde instancias excluyentes de todo lo diverso y alterno. La actual pluralización de lo religioso conlleva evidenciar el profundo lugar que este campo posee en lo público desde una matriz plural, dinámica e incluyente.

Por todo esto, el diálogo interreligioso y la promoción del pluralismo debe ser un elemento presente dentro de propuestas de políticas públicas y culturales, abriendo espacios de encuentro, organizando eventos que den a conocer las diversas expresiones existentes en un territorio, ubicando lo religioso como un tema importante

[37]Alessandro Ferrara, El horizonte democrático. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político . Barcelona: Herder, 2014, p.133

(y no estigmatizante) dentro de instancias educativas, entre otros aspectos que podríamos mencionar.

Esto posee diversas implicancias. Por un lado, el evidenciar las caracterizaciones socio-culturales de esta pluralidad ayuda a la deconstrucción y cuestionamiento de los monopolios religiosos, tanto en el campo de lo institucional como en el simbólico, y su funcionalidad a los monopolios políticos, sociales e ideológicos. Por otro lado, abre espacios para la atención y promoción de un elemento, como dijimos, constitutivo de las interacciones sociales. Más aún, promover el lugar del pluralismo religioso y de las creencias tiene una vinculación directa con la construcción de un espacio democrático, donde todas las voces y universos de sentido son incluidos y proyectados para dinamizar los procesos sociales desde la rica heterogeneidad que compone nuestros contextos.

e. Iglesias, fundamentalismos y la moralización de la política

Hoy día, el foco de atención sobre la relación entre religión y política en América Latina está puesto en el rol que juegan la iglesia católica y las comunidades evangélicas, y sus esfuerzos conjuntos tanto en la elaboración de proyectos de ley como en el trabajo de lobby político y la movilización en contra de la ejecución de políticas públicas a partir de agendas inclusivas y de derechos humanos. El lugar del catolicismo dentro de las dinámicas políticas latinoamericanas es un elemento ya histórico que trasciende instancias de confesionalidad, ya que la "catolicidad" debe ser vista más bien como una matriz simbólica entrelazada con los filamentos socio-culturales más profundos de la región.

Pero el crecimiento de las iglesias evangélicas -especialmente de corte pentecostal y neopentecostal- las ha posicionado como un agente sociopolítico central, y ha obligado a gobiernos y partidos a tomar nota de este fenómeno religioso y buscar articulaciones, sea con propósitos electorales como también la llegada a barrios, especialmente en sectores populares. Por ello, las fuerzas políticas actuales han tenido que recurrir a dichas iglesias para alcanzar mayor visibilidad y llegada a diversos sectores de la sociedad.

Al analizar las agendas y acciones políticas que promueven estas iglesias, las temáticas suelen ser homogéneas: la defensa de la familia tradicional frente a la aprobación de legislaciones a favor del matrimonio igualitario, el resguardo de la educación sexual en el seno de la familia frente al avance del Estado en la materia y la defensa de la vida frente al aborto. Tal como afirman varios analistas, el objetivo central de esta dinámica es lo que denominan moralización de la política . Esta se basa en una comprensión pesimista de la sociedad, la cual se define como corrupta y "contaminada" por no seguir los preceptos de Dios en términos de sexualidad y relaciones, elementos ubicados como fundamentales de toda sociedad (a esto responde las conocidas perspectivas de "la familia como fundamento de la sociedad" y la existencia de un "orden natural", tan propagados por el catolicismo y asumido por las iglesias evangélicas) De aquí que la misión política de las iglesias se comprende como una "defensa de los valores", donde la política, al menos inicialmente, es más un medio para alcanzar un fin, donde ellas se entienden como agentes especiales de Dios para alcanzar dicho propósito. Por este motivo, muchas iglesias parten de cierto "exclusivismo" a partir del cual cuestionan y deslegitiman el lugar de otros agentes (incluyendo gobiernos o el mismo Estado).

Un tema central a entender es que el principio de estas acciones es fundamentalmente teológico. Es decir que el punto de partida del accionar de estas iglesias es el convencimiento y legitimación a partir de un conjunto de principios bíblicos y dogmáticos, donde en una segunda instancia se refleja una articulación con fuerzas políticas específicas. Demás está decir que dichos postulados parten de cosmovisiones sociales, marcos culturales y posicionamientos de clase, pero el modo específico de entender el posicionamiento identitario de las iglesias y sus prácticas es fundamentalmente teológico; como respondió un pastor que ganó elecciones municipales con un grupo de derecha y fue interrogado sobre su filiación partidaria: "no soy yo quien me sumo a su idea política; son ellos los que le eligen por mis valores".

La mención de esto último es central para analizar dichos fenómenos, por varias razones. Primero, para comprender la naturaleza en que se enmarcan sus acciones políticas. Ellas no son inscritas como un posicionamiento ideológico, partidario o político (más allá de que lo es) sino como un principio teológico, es decir, como una respuesta en obediencia hacia Dios mismo. Los demás procesos –legitimación de discursos políticos, articulación con fuerzas partidarias, acciones en el Estado, etc.- devienen de ella. Segundo, precisamente por esta relación estrecha entre argumentación teológica y acción política, es necesario advertir que todo intento de cuestionamiento, discusión, diálogo y deconstrucción de dichos postulados -partiendo, como ya dicho, de que lo público implica un espacio de encuentro con estas voces- debe realizarse en clave teológica, y no sólo desde la disuasión política. No tener en cuenta este elemento puede hacer ineficaz los esfuerzos por contraponer y discutir dichas propuestas y sus respectivos discursos.

f. Conclusiones

En esta breve exposición hemos intentado desarrollar los puntos más importantes vinculados al estudio de la relación entre religión, política y espacio público. Propondremos a continuación algunas conclusiones a partir de estos puntos, que nos servirán como ejes-guía para el resto del documento:

La relación entre religión y política debe comprenderse a la luz de las transformaciones sociopolíticas a nivel global y regional. Esto se relaciona especialmente con la pluralización de sujetos políticos, la innovación en torno a las prácticas políticas, las crisis en las instituciones tradicionales (tales como los partidos, Estados, etc.) y la diversificación de demandas sociales. Dichos procesos de pluralización también producen instancias de transformación hacia adentro de las expresiones religiosas, evidenciando su inherente pluralidad, como también las diversas formas en que se articulan con numerosas voces que emergen dentro del espacio público, sean movimientos sociales, partidos, instituciones gubernamentales, etc. De esta manera, lo religioso no sólo debe ser visto como un actor ajeno al campo político o sólo como marco legitimador de ciertos discursos (como lo son las expresiones conservadora o fundamentalistas), sino como un agente en sí mismo diverso, que ingresa al campo de las disputas sociopolíticas atendiendo, legitimando, resistiendo y denunciando diversas demandas.

Es necesario ampliar la comprensión sobre la dimensión política de lo religioso. Desde la idea de "políticas de la identidad" y las transformaciones antes mencionadas, podemos decir que los discursos y comunidades religiosas no encuentran su dimensión

política sólo en la medida en que legitimen un discurso ideológico particular o desde su relación con ciertos actores (sean partidos, movimientos, etc.), sino en su misma constitución identitaria . En otras palabras, las estructuras de liderazgo, los discursos teológicos, los mecanismos institucionales, las dinámicas simbólicas y rituales, son instancias que crean y resignifican cosmovisiones socio-culturales y políticas, es decir, identidades y modos de operar en la sociedad, sea en los individuos particulares o en grupos más amplios.

El concepto de Estado laico no tiene porqué caer en un lacisismo extremo. Desde una concepción de lo democrático como promoción y empoderamiento de la pluralidad constitutiva de una sociedad, debemos advertir que las comunidades religiosas forman parte de dicho conglomerado. En este sentido, el hecho de respaldar la necesidad de un Estado laico que no sea tutelado por ninguna expresión religiosa particular ni tampoco beneficie a una expresión específica, no quiere decir que no deba existir un compromiso del Estado en la promoción del pluralismo religioso como un modo de dar cuenta de la diversidad, o sea, de profundizar un marco democrático e inclusivo. Pero he aquí una clave política a remarcar: hay que dar énfasis en el pluralismo religioso como paradigma y en la facilitación de una instancia de diálogo interreligioso, sin dar preferencia a una sola voz (o a las pocas que se dicen oficiales, como el cristianismo –evangélico y católico-). Dar lugar al pluralismo sin duda provocará la resistencia de grupos religiosos fundamentalistas y monopólicos, ya que se transformará en una especie de frontera ética que actuará como “filtro”. Pero ello sin duda permitirá incluir el elemento religioso como un campo de promoción democrática de la diversidad.

Es necesario contrarrestar las agendas fundamentalistas y conservadoras en clave teológica. Diversas instancias de la sociedad civil y movimientos sociales vienen denunciando los inconvenientes que se han gestado a partir de la acción de grupos conservadores y fundamentalistas en el espacio público con sus agendas resistentes a políticas de inclusión y derechos humanos. Los discursos y acciones que se propagan son de odio y estigmatización, a través de acciones en muchos casos de violencia hacia este tipo de propuestas. Más allá de la necesidad de contrarrestar estas prácticas desde un marco de democracia y respeto dentro del debate público (cosa que muchos de estos grupos religiosos no respetan debido a su sentido de exclusivismo y superioridad), a nivel estratégico se hace necesario crear espacios de diálogo y sana confrontación desde la deconstrucción de los discursos fundamentales, es decir, en clave teológica. Para ello, se requiere de acciones mancomunadas por parte de instancias de sociedad civil y movimientos sociales junto a expresiones religiosas alternativas, con el objetivo de desarrollar y promover marcos bíblico-teológicos que permitan, por un lado, conocer más en profundidad los puntos de partida de la acción y legitimación de sectores conservadores, y por otro, elaborar fundamentos alternativos desde la misma lógica religiosa, en consonancia con temas de sexualidad, derechos humanos, políticas públicas democráticas, etc.

Redefinir el lugar de lo religioso en el espacio público puede contribuir a una ampliación de las propias dinámicas de los procesos democráticos y de los agentes que la componen . Como dijimos al inicio, podemos ver que al ritmo de las mutaciones en los escenarios socio-políticos dentro del continente, las comunidades

religiosas –inclusive muchas expresiones diversas al catolicismo monopólico- han cobrado un lugar de relevancia. En una mayoría de los casos, lo han hecho para resistir un conjunto de iniciativas y leyes vinculadas con proyectos de inclusión, diversidad y derechos humanos, desde una agenda tradicional. A pesar de ello, la dimensión política del fenómeno y de las comunidades religiosas como tales va mucho más allá, además de que existen otras voces desde una visión heterodoxa a las más visibilizadas. En este sentido, encontramos incontables expresiones teológicas y religiosas de parte de sujetos, organizaciones, movimientos e iglesias que apoyan y promueven agendas alternativas, ligadas a propuestas progresistas. Por ello se hace necesaria una articulación con estos movimientos, partiendo de una consideración de los elementos analíticos sugeridos hasta aquí, lo cual servirá a la construcción de redes y frentes que fortalezcan la defensa y promoción de proyectos y demandas, que en muchos casos se cuestionan desde discursos que poseen una mezcla entre intereses políticos, estigmas sociales y dogmas religiosos.

III. Experiencias y testimonios de una religiosidad alternativa

Para profundizar lo propuesto en el último punto, a continuación pasaremos a desarrollar algunos casos específicos de espacios, movimientos y organizaciones religiosas que trabajan en América Latina, en proyectos de defensoría de derecho, promoción de leyes inclusivas e instancias de transformación social. Esto tiene un doble objetivo: primero, dar a conocer algunos casos de trabajo alternativos a los que se suele conocer o dar publicidad –es decir, que responden a un discurso y práctica distinta a las voces de corte más bien conservador que se conocen públicamente-, y segundo, analizar los modos en que articulan los puntos de partida teológicos y religiosos con visiones socio-políticas heterodoxas y progresistas.

Los casos que podríamos analizar son incontables. La selección que hemos hecho cubre algunos de los proyectos más reconocidos, aunque también su elección tiene que ver con abarcar una serie de temáticas específicas vinculadas con las demandas contemporáneas en el escenario socio-político. En este caso, los campos que hemos escogido son los siguientes: defensoría de derecho e interpelación en políticas públicas, proyectos comunitarios de transformación social, pluralismo y diálogo interreligioso, medio ambiente y promoción de leyes inclusivas y con enfoque de género. Tomando cada uno de estos ejes, hemos escogido una o varias instituciones religiosas representativas.

a. Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH)

El Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH) surge en Argentina en febrero de 1976, justo semanas antes del golpe militar del 24 de marzo de ese

año. Se crea a partir de la preocupación de un conjunto de iglesias cristianas en torno a diversos sucesos que avecinaban tal contexto, especialmente los secuestros y asesinatos que la Triple A (Alianza Anticomunista Argentina) venía ejecutando. La preocupación principal vino de la mano de decenas de personas que llegaban a las iglesias –tanto católicas como evangélicas- para pedir ayuda en la búsqueda de familiares que eran desaparecidos, como también el asesinato de varios religiosos apenas comenzado el golpe militar. Es decir, el MEDH comenzó desde una instancia totalmente pastoral y a partir de la experiencia de comunidades eclesiales en diversos barrios.

En el año 1996 el MEDH inicia un proceso de refundación. A pesar de seguir con los proyectos de apoyo a víctimas de la dictadura y su trabajo con otros espacios para reconstruir la verdad y la memoria de la dictadura, el organismo decide ampliar su trabajo. Como afirman en su carta de refundación, quieren dejar de ser una oficina para proyectar su identidad de movimiento. Fue así que se potencian diversas áreas de trabajo, como la elaboración de proyectos sociales y educativos, defensorías de género, juventud y niñez en barrios periféricos y pobres, asesoría jurídica enfocada en distintas problemáticas relacionadas a los derechos humanos económico-sociales (deuda externa, aspectos financieros del sistema capitalista y el modelo implementado por la dictadura), pueblos originarios, integración regional y unidad latinoamericana, sojización y agronegocios, y un área especial de trabajo con portadores de VIH SIDA. Más allá de que el trabajo del MEDH ha ido cambiando con el tiempo hacia diversas áreas, ha tenido un rol central en el acompañamiento para la construcción de diversos proyectos sobre verdad y memoria durante los últimos 12 años.

El MEDH es un referente en Argentina sobre la lucha por la memoria y genocidio durante el golpe de Estado del 76 y el respeto de los derechos humanos en el pleno sentido. Tuvo la virtud de ser uno de los pocos organismos que enseguida percibió la vinculación entre proyecto económico y terrorismo de Estado. Podemos encontrar en su historia varios sucesos significativos, como fue el rol que en su propia fundación y los primeros pasos que jugaron otros organismos como la Liga Argentina por los Derechos del Hombre, la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, el trabajo junto al SERPAJ y el premio Nobel de la Paz Adolfo Pérez Esquivel o su colaboración en los inicios de Familiares, las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo (la oficina del MEDH sirvió como su primer centro de trabajo, hasta contar con un establecimiento propio).

b. Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir

Esta Red es uno de los movimientos que más visibilizó la influencia de las teologías feministas, algunas surgidas por los límites encontrados en la teología de la liberación, emergida en el continente durante la época de los ’70. Dicen en su presentación: “Somos un movimiento autónomo de personas católicas y feministas, comprometidas con la búsqueda de justicia social en América Latina y el Caribe, una de las regiones más desiguales del planeta. Luchamos por el cambio de los patrones culturales que limitan en nuestras sociedades, la autonomía de las personas, especialmente de las mujeres. Actuamos a partir del pensamiento teológico feminista que afirma la justicia social, la plurirreligiosidad y la validez moral de las decisiones tomadas por las mujeres”.

Uno de sus objetivos es la formación, sensibilización y trabajo de defensoría en todo lo relacionado con derechos sexuales y reproductivos, como derechos humanos de las mujeres y de las identidades de género. Desde una perspectiva religiosa y teológica, representa una de las redes pioneras en involucrarse en este campo junto a diversas organizaciones y movimientos sociales del continente. Actualmente trabaja con diferentes modalidades en Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, El Salvador, México, Nicaragua, Paraguay, Peru,´ República Dominicana y España.

Sus áreas de trabajo son varias, publican textos de estudio académico y de divulgación; revistas y folletos en una amplia gama de temáticas sociales y religiosas, (su revista más conocida es Conciencia Latinoamericana). Mantienen presencia permanente en los medios de comunicación social. Lideran y participan en una amplia gama de campañas; realizan talleres y conferencias; elaboran solas y asociadas a otros grupos programas educativos (tanto a nivel popular como de posgrado). Una de sus principales áreas de trabajo es la defensoría jurídica en derechos humanos de las mujeres; la misma la desarrollan preparando y ofreciendo grupos de asesores/as. Buscan incidir en políticas públicas relacionándose con diversos ministerios nacionales, sea de justicia, salud, derechos humanos, educación, etcétera.

c. Pastoral del VIH SIDA

"A veces Dios usa el teléfono para despertar a la iglesia", fue lo que el pastor luterano Lisandro Orlov resaltó como el comienzo de la Pastoral Ecuménica y Solidaria con Personas Viviendo con VIH SIDA . Fue un inicio

espontáneo y procesual, desarrollado por un grupo de voluntarios dirigido por Orlov que comenzó a trabajar en el año 1986 conjuntamente a un proceso simultáneo de capacitación y trabajo en iglesias, colegios y, especialmente, en las salas de internación del Hospital Municipal de Enfermedades Infecciones F. Muñiz.

En aquel momento, el pastor Orlov formaba parte de la comisión del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH), marco desde el cual recibió apoyo desde un inicio y que determinó los lineamientos generales de trabajo, los cuales marcarán el camino de desarrollo de la Pastoral, hasta llegar a ser una propuesta alternativa: un enfoque ecuménico y orientado a los derechos humanos. Fue en al Asamblea de la Junta Pastoral del MEDH en septiembre de 1987 en Capital Federal, que se dispuso la conformación de un equipo multidisciplinario coordinado por el pastor Orlov, con el propósito de poner en marcha un "plan de asistencia pastoral".

Inicialmente el proyecto estuvo orientado al trabajo entre comunidades eclesiales, especialmente iglesias históricas. Desde sus inicios, la Pastoral se desarrolló gracias a la apertura de espacios de capacitación para acompañantes pastorales a personas portadoras, especialmente en la sala de internación del Hospital Municipal de Enfermedades Infecciones F. Muñiz. El proyecto de la Pastoral fue cobrando un lugar cada vez más importante en dicho establecimiento, transformándose prontamente en un referente. El equipo de acompañamiento logró una gran aceptación por parte del equipo médico, como de la directiva y de las mismas familias de los pacientes.

En el año 1991 sucedió un evento que dará un fuerte giro tanto al trabajo de la Pastoral como también al tratamiento público de la problemática del VIH SIDA en Argentina. Todo comenzó con el cambio en la custodia de la sala de atención. Hasta mediados de ese año, dicha tarea estaba a cargo de la Policía Federal. Pero a partir del primero de julio, pasa a manos del Servicio Penitenciario Federal, lo cual cambia drásticamente el trato hacia los pacientes (éste se hace más inflexible y severo), llevando a la Pastoral, a través de la persona de Orlov, a realizar una denuncia pública por violación de derechos humanos debido al encadenamiento de enfermos en las camas.

En pocos meses este incidente cobró un fuerte cariz público, lo que llevó a una convocatoria inmediata del Ministerio de Salud y Acción Social a diversas organizaciones no gubernamentales para tratar el tema. De la misma manera, el Pr. Orlov y la Hermana Cecilia M. Heduan, parte del equipo de trabajo en el Hospital Muñiz, fueron convocados por los medios de comunicación más importantes del país –ya sean diarios, radios y canales televisivos- a relatar los hechos. Este suceso significó represalias hacia el trabajo de la Pastoral en dicho hospital, que se pudieron subsanar con el tiempo gracias a la intercesión del MEDH y otros organismos, y con la reincorporación del permiso para el trabajo en la sala de pacientes.

En el año 1992 la Pastoral da otro paso: la creación del Hostal Solidario para la atención de hombres portadores de VIH SIDA. La apertura de este espacio respondió a diversas necesidades de un grupo social vulnerable, como son el acompañamiento frente a las imposibilidades laborales, el rechazo del entorno social

y familiar, y las graves dificultades sanitarias para la atención de la enfermedad. Dicho Hostal tenía como principal objetivo ser una atención alternativa para este sector social, que por su estigmatización contaba con fuertes limitaciones en diversos niveles. En poco tiempo el Hostal produjo una dinámica de autogestión, donde todos sus miembros, sean los habitantes como el grupo de trabajo, se comprometían a llevar adelante todas las tareas y las obligaciones necesarias para su mantenimiento.

Es en este período que la Pastoral comenzó a trabajar de manera consistente en el establecimiento de lazos con organizaciones y entidades, tanto de nivel gubernamental como de la sociedad civil, involucradas en el área de VIH SIDA. La expresión más importante de esta trayectoria fue la formación del Encuentro de ONGs en 1997, que posteriormente se formalizó en el Foro de ONGs trabajando en VIH SIDA en Argentina , el cual ha sido repetidamente presidido por la Pastoral. Este espacio implicó la representatividad frente a proyectos de ley y reclamos ante el Estado, como también la organización de diversos eventos y proyectos de concientización, capacitación y sensibilización.

Dos “hitos” en este espacio fueron el juicio al Estado por la atención médica universal de los portadores y la campaña para la utilización de medicamentos genéricos, lo que representó una lucha contra las empresas farmacéuticas. Esta proyección pública de la Pastoral, tanto a nivel gubernamental como dentro del espacio de las organizaciones civiles, alcanzó su cima tras la invitación a ser parte de la delegación oficial argentina a la Sesión Especial de las Naciones Unidas en VIH SIDA (UNGASS) en 2001.

A partir de todo este proceso, se pueden resumir los lineamientos generales de la Pastoral en los siguientes elementos:

1. *Promover* la educación para la prevención en VIH SIDA en y junto a las y los líderes de las comunidades cristianas y/o de la sociedad civil.

2. *Capacitar* a las iglesias luteranas y otras comunidades cristianas que faciliten una acción comprometida con las diversas situaciones que presenta la epidemia del VIH SIDA.

3. *Difundir* información sobre el pensamiento de las iglesias y sus enseñanzas con relación al VIH SIDA a través de sus documentos oficiales e internacionales, como también las acciones pastorales alternativas emprendidas en el acompañamiento de las personas con VIH SIDA.

4. *Construir* un mensaje alternativo y liberador desde una identidad luterana y cristiana, que sea un aporte en los medios de comunicación masiva.

5. *Fortalecer* el trabajo en red a nivel local, haciendo del VIH SIDA una línea de trabajo transversal entre los distintos espacios en juego.

6. *Promover* la defensa de los derechos humanos de las personas viviendo con VIH SIDA a través de acciones legales en alianza con otras organizaciones, y de acciones educativas que permitan a las personas acompañadas conocer sus derechos y obligaciones. Fortalecer la conciencia ciudadana en todos los actores de esta emergencia.

7. *Facilitar* la promoción social a través de diversas acciones de capacitación laboral que faciliten una mejor y más rápida inserción laboral y social tendientes a romper el círculo de dependencia asistencial.

d. Programa de Incidencia sobre Deuda Externa Ilegítima en ALC (PDEI)

El Programa de Incidencia sobre Deuda Externa Ilegítima en ALC se funda en 2004 como respuesta a un conjunto de demandas por parte de iglesias que venían solicitando un más profundo análisis de coyuntura, proponiéndose como objetivo principal promover la aceptación del concepto de la deuda ilegítima u odiosa en las instancias nacionales, regionales e internacionales involucradas en el tema de la deuda externa. A partir de aquí, los tres ejes principales de trabajo propuestos fueron: sensibilización y capacitación, fortalecimiento de la labor de incidencia de las iglesias y el establecimiento y fortalecimiento de vínculos con actores de la sociedad civil y los gobiernos.

Los actores principales en el desarrollo del PDEI fue la Secretaría para América Latina y El Caribe de la Federación Luterana Mundial, con la colaboración de la Oficina Conjunta de Proyectos IELU-IERP (Iglesia Evangélica Luterana Unida y la Iglesia Evangélica del Rió de la Plata). El campo donde el Programa tuvo un apoyo inicial central fue en el marco de las iglesias de la región a través de la Conferencia de Obispos y Presidentes (COP).

Analizando la historia del Programa, podríamos identificar tres etapas, cuyas particularidades no están

separadas entre sí sino que conviven y confluyen. Podríamos resumirlas de la siguiente manera:

-Etapa de afianzamiento con las iglesias (2004-2005)

-Etapa de ampliación hacia el espacio civil y público (2005-2008)

-Etapa de diversificación de ejes de trabajo e internacionalización del Programa (2009-2012)

El trabajo durante los primeros años del PDEI se desarrolló más fuertemente entre las iglesias, con un énfasis en instancias de formación y sensibilización. La Consulta Internacional para un Abordaje Conjunto que se desarrolló en Buenos Aires del 20 al 23 de septiembre de 2005, representó una instancia donde el Programa pudo dar cuenta de la particularidad de su propuesta, y así ubicarse como un referente en el abordaje del tema de la deuda externa. Fue a partir de aquí donde el PDEI comenzó a trabajar más estrechamente con diversas organizaciones civiles y a afianzarse en el trabajo de incidencia en espacios de política institucional y estatal.

En el año 2008, el PDEI realiza una evaluación interna en conjunto con el equipo de trabajo, líderes de las iglesias y asesores externos especializados en diversas áreas de trabajo. Este estudio evidenció el peregrinaje del Programa hasta entonces y su labor junto a diversas organizaciones sociales, mostrando la necesidad de profundizar en distintas áreas de intervención, especialmente en una mayor articulación con otros actores en el área, en estudios jurídicos y en la ampliación de la noción de deuda hacia diversos campos vinculados a este campo, tales como el sistema financiero mundial,

la situación social global, género, entre otros. Es en esta coyuntura donde el Programa se posiciona con mayor solidez dentro del espacio civil y público.

Los años subsiguientes implicaron una fuerte presencia del PDEI en instancias internacionales, tales como el Simposio Internacional sobre Deuda Ilegítima (Oslo 2008) y la X Asamblea de la FLM (Stuttgart 2010), donde se evidenció que el epicentro la problemática de la deuda y sus consecuencias no se encontraba exclusivamente en América Latina sino también en los sistemas económicos imperantes en todo el mundo, especialmente en Europa y EEUU. También podemos ver la intervención directa del PDEI en la comisión que trabajó en el desarrollo de la auditoría de la deuda en Ecuador (2007-2008) –cuyo coordinador, el Dr. Alejandro Olmos, es uno de los fundadores del PDEI- y en diversos proyectos de incidencia en El Salvador (2011). Por último, en este periodo también se produce un crecimiento en el trabajo teológico (2010) y el comienzo de una articulación del tema de la deuda con otras áreas, tales como género, minería, ecología, sistema económico, etc.

e. ACT Alliance América Latina

ACT-Alliance es una coalición internacional que reúne a 143 iglesias en más de 100 países con el propósito de generar y desarrollar proyectos de transformación social, especialmente enfocados en tres áreas de acción -ayuda humanitaria, desarrollo y defensoría de derechos- para atender a las siguientes problemáticas: pobreza, desastres naturales/justicia ambiental, guerras y conflictos, capacitación de comunidades rurales, cambio medioambiental e incidencia pública, especialmente gobiernos y Estados.

Específicamente en América Latina, esta Alianza nuclea a las principales e históricas organizaciones ecuménicas del continente, en la mayoría de los países que lo componen. El trabajo conjunto en esta red ha permitido realizar alianzas estratégicas, especialmente en tres áreas: defensoría de derechos hacia mujeres, campañas de concientización y formación sobre medio ambiente y, principalmente, trabajo en proyectos de desarrollo, junto a otras organizaciones sociales e instituciones gubernamentales.

f. Diálogo interreligioso

El diálogo interreligioso se está transformando poco a poco en un elemento central de políticas públicas e incidencia desde organizaciones sociales, que básicamente ha surgido como principal paradigma para el trabajo con el campo religioso desde la perspectiva de la incidencia. En este caso hablaremos de dos experiencias específicas: Religiones por la Paz y la Red Interreligiosa Latinoamericana de Religiones por la Paz (RILEP).

Religiones por la Paz en América Latina y el Caribe reúne representantes de las principales comunidades de fe de la región, a través del Consejo Latinoamericano y Caribeño de Líderes Religiosos (LACCRL), el cual es uno de los cinco consejos interreligiosos regionales de la red mundial de Religiones por la Paz . La rama latinoamericana y caribeña se inició con la Consulta sobre la Planificación Estratégica para la Cooperación y el Diálogo Interreligiosos en América Latina, celebrada en Sao Paulo, del 2 al 4 de febrero de 2004.

En dicho encuentro se decidió la conformación del Consejo Latinoamericano y Caribeño de Líderes

Religiosos, cuya primera sesión plenaria fue realizada en la Ciudad de Panamá, del 22 al 23 de junio de 2006. Como resultado de la misma, fue elegido el Comité Ejecutivo integrado por delegados del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), la Conferencia de Iglesias del Caribe (CCC), el Foro Iberoamericano de Diálogo Evangélico (FIDE), el Congreso Judío Latinoamericano (CJL), la Organización Islámica para América Latina y el Caribe (OIPAL), y el Consejo Continental de Ancianos y Guías Espirituales Indígenas de América. Asimismo, componen el Consejo Latinoamericano y Caribeño de Líderes Religiosos, representantes de la Comunión Anglicana en América Latina y el Caribe, la Conferencia de Liderazgo de las Iglesias Miembros en América Latina y el Caribe de la Federación Luterana Mundial (COL), el Consejo de Iglesias Evangélicas Metodistas de América Latina y el Caribe (CIEMAL), la Alianza de Iglesias Presbiterianas y Reformadas de América Latina (AIPRAL), la Asociación Evangélica del Caribe (EAC), la Iglesia Adventista del Séptimo Día, la Asamblea de Obispos Ortodoxos Canónicos de Sudamérica, el Foro Musulmán Caribeño (CMF), el Instituto Nacional de Tradición y Cultura Afro-Brasileras (INTECAB), el Secretariado Latinoamericano y Caribeño de Caritas (SELACC), Visión Mundial América Latina y el Caribe, y las redes regionales de Centroamérica y el Caribe, y de Mujeres de Fe y de Jóvenes Religiosos de Religiones por la Paz.

Las principales acciones de este espacio se enfocan en los siguientes ejes. Primero, en la promoción sobre la necesidad de participación de entidades religiosas en organismos internacionales. Según este espacio, “La

incorporación de las comunidades religiosas de América Latina y el Caribe en los mecanismos de participación de la sociedad civil a nivel de los organismos internacionales y regionales, no se ha traducido en el fortalecimiento de la visibilidad de sus aportes colectivos, ni tampoco en la generación nuevas alianzas." Lo mismo sucede con espacios como UNASUR y CELAC. Asimismo, en el marco de los nuevos organismos regionales, como la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR) y la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC), aún no se están estableciendo mecanismos para la participación de las organizaciones religiosas. En contraste, se han registrado encuentros con el MERCOSUR Social y la Secretaría de la Integración Social Centroamericana (SISCA). Por otra parte, dentro de las reuniones internacionales y regionales de las Naciones Unidas que se celebran en América Latina y el Caribe, se desarrollan escasas articulaciones entre las organizaciones religiosas participantes de la región.

En segundo lugar, se han facilitado encuentros con instituciones financieras internacionales, como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), y también alianzas entre los mundos de la fe y el desarrollo. Dichos proyectos tiene por objetivo articular la cooperación y financiación de instancias interreligiosas que trabajan en proyectos de desarrollo y diálogos por la paz.

Por último, y principalmente, esta "red de redes", como se autodenomina, fomenta el reconocimiento del diálogo interreligioso como un elemento central para la convivencia democrática. La Resolución 68/126 y otras conexas de la Asamblea General de las Naciones Unidas referidas a la promoción del diálogo, la comprensión y la

cooperación entre religiones y culturas en pro de la paz, al igual que el Informe del Secretario General 68/286 y demás anteriores que reseñan las actividades llevadas a cabo por las principales entidades de las Naciones Unidas en esa materia, ha reconocido "la importancia del diálogo entre religiones y su valiosa contribución al fomento de la cohesión social, la paz y el desarrollo, y como importante instrumento de la labor destinada a lograr, el pleno cumplimiento de los Objetivos de Desarrollo del Milenio". De aquí que Religiones por la Paz realiza un amplio trabajo enfocado en la articulación de líderes religiosos para la incidencia pública como también un trabajo protocolar con organismos internacionales y entidades gubernamentales sobre la sensibilización del involucramiento de entidades religiosas en términos de promoción de la convivencia democrática y pacífica desde una perspectiva de fe.

Por su parte, RILEP es una red de instituciones vinculada a diversas organizaciones religiones, que buscan favorecer actividades de promoción de paz y la buena convivencia. Fue creada conjuntamente por la Oficina Latinoamericana y Caribeña de la Conferencia Mundial de Religiones por la Paz (WCRP) y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

La RILEP tiene como objetivos: a)Promover la educación para la paz en las comunidades religiosas, particularmente en sus marcos de trabajo educativo, mediante el conocimiento mutuo y el encuentro fraterno, superando toda clase de prejuicios; b)Establecer un espacio permanente de enlace, intercambio de experiencias y capacitación de educadores y educadoras para la paz de las comunidades religiosas de América

Latina; y c)Utilizar las tecnologías de información y comunicación (TIC) para la promoción de una cultura de la paz, desde una perspectiva interreligiosa y latinoamericana.

Actualmente RILEP se encuentra en un proceso de reestructuración y crecimiento, a través de la apertura de grupos de trabajo en Argentina, Brasil, Chile y Perú. Sus principales áreas de incidencia son la realización de actividades de sensibilización con organismos políticos y universitarios, como también la promoción del nuevo programa de Diplomatura en Diálogo Interreligioso. También está abriendo espacios de diálogo en Brasil, Chile y Perú en torno a la educación religiosa en escuelas, promoviendo la elaboración de currículos interreligiosos, en contraposición a los materiales tradicionalmente cristianos que se suelen usar.

g. Coalición Ecuménica por el Cuidado de la Creación

Esta Coalición reúne a diversas instituciones ecuménicas en la promoción de la protección medioambiental, de políticas públicas de cuidado ecológico y la denuncia de diversos tipos de abusos, especialmente de minas y fábricas. Las instituciones que componen la coalición son Amerindia Chile, Centro Ecuménico Diego de Medellín (CEDM), Pastoral de Mujeres y Justicia de Género del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), Comité Oscar Romero de Chile, Comisión Agua Vida del Vicariato Apostólico de Aysén, Comisión Agua y Vida Iglesia Evangélica Presbiteriana de Chiguinto, Foro Chile de ACT-Alianza, Movimiento de Estudiantes Cristianos (MEC), Justicia, Paz e Integridad de la Creación Claretianos (JPIC), Justicia, Paz e Integridad de la Creación Columbanos (JPIC) y ONG Tremonhue: Centro de Espiritualidad y Salud Integral.

La historia de la Coalición comienza con un hecho de incidencia concreta en el norte Chile, cuando el CEDM realizó un taller sobre teología y medio ambiente, y en el marco de dicho evento organizó una movilización de protesta contra un proyecto de la empresa extranjera Barrick Gold, que planificaba extraer toneladas de oro de la Cordillera, a la altura del Valle de Huasco y Vallenar. Esto abrió la puerta para la articulación con diversas organizaciones e iglesias, y la movilización hacia otros proyectos, como el tema del cuidado del agua. El esfuerzo se organiza formalmente cuando en abril de 2008 Amerindia convoca a una Coalición Ecuménica por la Eco-Teología con el propósito de trabajar el tema del vínculo entre teología y ecología desde iglesias y organizaciones ecuménicas preocupadas por el tema, y como preparación para el Foro Social de Teología y Liberación, y el Foro Social Mundial, (Belém do Pará, Brasil, Enero 2009) que también eligieron como eje la Defensa del Agua.

La Coalición ha trabajado desde entonces en la articulación con muchas organizaciones ambientalistas, tanto locales como internacionales. También realiza cultos ecuménicos de sensibilización como también organiza movilizaciones o celebraciones religiosas en la calle. Colabora con a Iglesias a través de la elaboración de materiales sobre eco-teología o lecturas alternativas del texto bíblico en torno a la problemática del medio ambiente. Por último, se organizan conferencias, talleres (tanto en colegios como desde organizaciones sociales e iglesias) y actualmente se está trabajando en la creación de un diplomado sobre eco-teología.

h. Organismos gubernamentales de trabajo por el diálogo interreligioso

Existen en la actualidad un conjunto de oficinas o proyectos gubernamentales relacionados con la promoción del diálogo interreligioso y su vinculación con la incidencia social. Podemos mencionar el caso de la Mesa de Diversidad Religiosa y Creencias del INADI en Argentina, organismo para-estatal y dependiente de presidencia sobre todo lo referido a políticas de inclusión. Aunque dicha mesa se encuentra inactiva desde la llegada del nuevo gobierno, la misma trabajó por ocho años, creando un espacio de diálogo entre diversas religiones en torno a políticas de derechos humanos.

En el caso de Chile, encontramos la Oficina Nacional de Asuntos Religiosos (ONAR), la cual trabaja de forma articulada con distintos ministerios en la promoción del diálogo interreligioso como también la relación protocolar entre entidades religiosas y el gobierno. Recientemente ha trabajado en un Código de Ética Interreligioso a ser implementado a nivel del Estado, como también en una nueva ley sobre libertad religiosa.

Encontramos experiencias similares en la región, especialmente en Brasil, Bolivia, Perú, Colombia y Costa Rica. Dichos esfuerzos han comenzado a articularse y trabajar de manera conjunta, como sucedió recientemente en el Primer Encuentro de Políticas Públicas de Asuntos Religiosos para países de la UNASUR, desarrollado entre el 27 y 28 de mayo de 2015. Dicho encuentro derivó en posteriores actividades regionales en torno a la necesidad de nuevas leyes sobre libertad religiosa desde el paradigma del pluralismo, su relación con los derechos humanos y otros eventos vinculados a la ética económica y el rol de las religiones.

i. Otras experiencias

Hasta aquí hemos desarrollado el trabajo de organismos religiosos particulares comprometidos con el desarrollo, sensibilización y capacitación en temáticas relevantes en torno a los derechos humanos, políticas democráticas e inclusivas. Pero también podríamos traer otras dinámicas que son importantes mencionar respecto al tipo de incidencia que pueden lograr las iglesias u organismos religiosos. Lo que deseamos resaltar es el hecho de que las comunidades y grupos religiosos posibilitan diversas dinámicas de incidencia que van más allá de lo que muchas veces sus discursos o dogmas históricos postulan, a través de los modos de articulación institucional que proponen. En otros términos, el mundo religioso es muy complejo para realizar lecturas reduccionistas tipo causa-efecto, ya que podemos encontrar tradiciones que poseen un dogma histórico conservador o que poseen una estructura institucional tradicional pero sus acciones de incidencia son sumamente abiertos y alternativos.

Existen muchos estudios en el campo de la socio-antropología que demuestran cómo se gestan dinámicas alternativas en el mismo seno de iglesias o expresiones religiosas, a pesar de que los discursos o prácticas institucionales no lo promuevan directamente[38]. Por ejemplo, podemos mencionar el caso de iglesias que poseen una identidad institucional conservadora, con un discurso que no se reconoce feminista o a favor de los derechos de la mujer, pero a pesar de ello las líneas de liderazgo están compuestas mayoritariamente por mujeres. Estas instancias (que pueden parecer contradictorias) producen efectos directos en las vidas cotidianas de las mujeres, donde sus núcleos familiares son transformados a raíz del empoderamiento que

reciben como líderes. Algunos estudios etnográficos registran cómo muchas mujeres relatan el mayor respeto que reciben de sus hijos y parejas a raíz de lugar de líder eclesial, como también cambios en sus relaciones intra-familiares. En resumen, las dinámicas micro y experiencias cotidianas de los creyentes muestran muchas "líneas de fuga" (Deleuze) con respecto a posibles resultados esperados desde los discursos y prácticas oficiales.

También encontramos iglesias pentecostales o neopentecostales que a pesar de tener discursos teológicos carentes de reflexión política, no impiden que muchos de sus miembros participen activamente en movimientos sociales y políticos, asumiéndolo como una respuesta desde su fe. También trabajan conjuntamente con organizaciones comunitarias en proyectos en sus barrios. Por último, los tipos de matrices intersubjetivas y los fluidos procesos de organización institucional hacen de las iglesias espacios empoderados y preparados para movilizar y desarrollar campañas y proyectos de incidencia junto a otras organizaciones sociales.

Dentro del campo evangélico existen esfuerzos de muchas iglesias y organizaciones por mostrar modos

[38] Para más detalles sobre este tema, ver Parker, Christian Gomucio, "Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques" en Gomucio, Christian Parker, ed., Religión, política y cultura en América Latina: nuevas miradas . Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile, 2012, pp.13-73; Joaquín Algranti, "La política en los márgenes: Estudio sobre los espacios de participación social en el neo-pentecostalismo" En Caminhos, 5 , n° 2, 2007, pp.361–380; C. Steil, E. Martıń y M. Camurca, Religiones y culturas: perspectivas latinoamericanas . Buenos Aires: Biblos, 2009; Joanildo A. Burity, "Religião, política e cultura" En: Tempo Social (20) , 2, 2008, pp.83-113; Carozzi, M. y Cernadas, C, Ciencias sociales y religión en América Latina. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007; Alejandro Frigerio, (2011) "Questioning religious monopolies and free markets: the role of the estate, the church(es) and secular agents in the management of religion in Argentina" . Inédito.; Nicolás Panotto, "Religión, política y espacio público: Nuevas pistas teórico-metodológicas para el estudio contemporáneo de su relación" en Religión e incidencia pública . Revista de investigación de GEMRIP, 1, 2013, pp. 27–59; Pablo Semán, "Cosmología, holísta y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea" en Ciencias sociales y religión , Porto Alegre, Año 3, N 3, 2001, pp.45-74

alternativos de pertenecer a dicho espacio y no ser vinculados con una expresión política conservadora o no progresista, como suelen imprimir una mayoría de iglesias en esta expresión. Por ejemplo, el proyecto EntreNos (www.entrenos.co) es una plataforma de visibilización de iglesias evangélicas con trabajos comunitarios alternativos en Brasil. La red fue creada por un conjunto de jóvenes pastores, teólogos/as y militantes evangélicos con el propósito de "contar historias", es decir, de dar a conocer que es posible ser evangélico desde una fe comprometida socialmente. En esta dirección, también encontramos algunas organizaciones internacionales –como el caso de Visión Mundial, Compassion International, entre otras- que están realizando proyectos de incidencia pública de gran impacto y alcance, más allá de que históricamente son instituciones que trabajan entre iglesias de corte conservador o tradicional.

Por último, también encontramos iglesias tradicionales e históricas que se han manifestado públicamente con declaraciones sobre temas polémicos y socialmente sensibles. Por ejemplo en Argentina, la Iglesia Luterana Unida y la Iglesia Metodista emitieron cartas de apoyo en pleno debate sobre la sanción de la Ley sobre Matrimonio Igualitario. En Brasil, un sector importante de iglesias evangélicas han hecho declaraciones en contra los discursos emitidos por la llamada bancada evangélica y las iglesias que la apoyan. Lo mismo ha sucedido durante la campaña por el plebiscito en torno al Proceso de Paz en Colombia, las políticas reformistas al inicio del gobierno de Evo Morales en Bolivia, la discusión sobre materiales de educación sexual en Perú y Panamá, entre otros casos.

j. Conclusiones

Los casos hasta aquí descritos nos aportan las siguientes conclusiones en relación a las prácticas religiosas alternativas de incidencia:

1. Encontramos que han existido voces religiosas vinculadas desde un inicio con movimientos sociales e instancias de defensoría centrales para la región en los últimos 50 años.

2. Todas las organizaciones analizadas construyen su cosmovisión y práctica socio-política a partir de su misma especificidad identitaria y desde un desarrollo teológico, que permite dar un abordaje religioso a todas las demandas asumidas.

3. Varias de las iniciativas partieron de experiencias específicas en la cotidianeidad de creyentes o iglesias, que habilitaron articulaciones y proyecciones futuras de mayor envergadura, gracias a la red institucional que constituye a iglesias y espacios religiosos.

4. La variedad de voces y temáticas muestran que el discurso teológico y la propia institucionalidad religiosa, inclusive en casos de expresiones tradicionales (como el de iglesias protestantes históricas y el mismo catolicismo) tienen la capacidad de articular y desarrollar miradas críticas y progresistas desde una perspectiva teológica y confesional, en una amplia gama de demandas sociales. Esto refleja que tanto el discurso como institucionalidad religiosas poseen una capacidad intrínseca –es decir, maleable y flexible a la redefinición- para atender estas problemáticas y miradas alternativas.

IV. Acciones

Hay dos elementos centrales hasta aquí desarrollados. Primero, que el fenómeno religioso, lejos de ser una instancia enajenante, representa un elemento constitutivo de las dinámicas sociales latinoamericanas y puede ser proyectado para el fortalecimiento de personas y grupos. Segundo, que existen muchos esfuerzos, sean eclesiales o a nivel de ONGs, que ofrecen un discurso y práctica alternativas frente a ciertas expresiones monopólicas más conservadoras y fundamentalistas, que se articulan con diversos sectores sociales para la resistencia a políticas inclusivas y de derechos humanos, los cuales, además, son los que adquieren mayor visibilidad pública.

Por todo esto, queremos finalizar haciendo unas breves sugerencias como pasos de acción, orientados especialmente a la construcción de instancias de articulación entre espacios religiosos progresistas y organismos de acción civil, con el objetivo de trabajar conjuntamente y así cumplir varios propósitos: promover una visión democrática y pluralista desde una mirada más amplia al incluir las voces religiosos de la misma manera que se incluyen otro tipo de demandas y perspectivas identitarias; potenciar la capacidad de incidencia pública de discursos teológicos y prácticas religiosas; y por último, articular frentes de resistencia y sensibilización frente a otra voces religiosas que se articulan con espacios políticos y militantes afines a la promoción de políticas conservadoras y en contra de leyes inclusivas.

a. Formación en y promoción de nuevas visiones sobre la laicidad y su relación con los Estados.

Los prejuicios en torno al tipo de incidencia pública de los discursos y comunidades religiosas aún se encuentran muy arraigados en espacios políticos, ONGs y la sociedad civil. Como mencionamos, ello responde a muchas verdades pero no tiene en cuenta los diversos modos de acción social que tiene la religión. Lo que se propone es la necesidad de intentar alcanzar un nivel de incidencia y transformación dentro y a partir del campo religioso, asumiendo y conociendo los innumerables elementos –sea a nivel de discursos teológicos como de proyectos de trabajo e instancias institucionales -que posibilitan una deconstrucción y empoderamiento desde adentro del campo, y no sólo desde una crítica externa.

Por ello, el primer paso es formar, capacitar y sensibilizar a los propios espacios de trabajo gubernamental y de la sociedad civil, en torno a nuevas herramientas para comprender el fenómeno religioso y sus posibilidades para empoderar a la sociedad y sus agentes. Algunos temas que nos parecen importantes abordar son:

-Teorías de la secularización y postsecularización.
-Discursos y prácticas religiosas alternativas.
-Resignificación de la laicidad.
-Teoría política y nuevas corrientes teológicas.
-Ciencias sociales y fenómeno religioso.
-Pluralismo religioso y su impacto social.

Tal como fue mencionado, la formación de instancias gubernamentales, movimientos y organizaciones no implica sólo una preparación en torno al conocimiento de la amplitud del fenómeno religioso sino principalmente brindar herramientas para que los espacios de incidencia que tienen contacto con grupos

religiosos, puedan crear marcos discursivos desde el mismo lenguaje teológico , como una estrategia de diálogo e incidencia. Por ejemplo: ¿qué dice la Biblia, el Corán y la Torah sobre los derechos humanos? ¿Es verdad que la Biblia condena la homosexualidad o es posible una lectura alternativa? ¿Qué lugar tiene la mujer para los personajes religiosos más importantes, como Jesús? ¿Los textos religiosos tienen alguna relación con la "ley natural", argumento tan utilizado por grupos religiosos conservadores? ¿Acaso la Biblia no condena rotundamente todo tipo de fundamentalismo con respecto la comprensión de las verdades y su relación con un "Dios único"?

El trabajo en torno a estas preguntas (y muchísimas más) puede brindar a espacios de incidencia un conjunto de herramientas discursivas que favorezcan la deliberación y discusión dentro del espacio público con diversos actores sociales y políticos que se toman de estos puntos de partida teológicos e ideológicos para argumentar sus resistencias y propuestas.

b. Visibilizar agentes religiosos dentro de la sociedad civil y articular esfuerzos de incidencia

Como hemos visto, muchos espacios religiosos han logrado crear y desarrollar proyectos de incidencia pública de gran impacto social y alcanzando articulaciones institucionales y gubernamentales sólidas. De todas formas, la resistencia, el prejuicio y la carencia de conocimiento de este tipo de instancias sigue siendo notoria dentro de organismos sociales. Como se ha mencionado en varias ocasiones, el involucramiento de estos espacios parte de una perspectiva tanto política como operativa: la primera tiene que ver con el sentido

de radicalización de una práctica democrática a través de la inclusión de las voces religiosas, y lo segundo, con la construcción de un frente que legitime políticas inclusivas y de derechos humanos desde claves religiosas.

Los tipos de acción en este campo pueden ser tanto logísticas como simbólicas. Con respecto a la primera, conocer y contactar agentes e instituciones religiosas que están trabajando en incidencia pública relacionadas con demandas específicas –como puede ser la lucha por los derechos de la mujer, políticas medioambientales, articulación de proyectos de desarrollo, etc.- e incluirlos en trabajos en red. Sobre lo segundo, sería productivo invitar a líderes religiosos a ofrecer charlas o conferencias, para conocer y valorar su trabajo inclusive a través de entrevistas.

c. Desarrollar y promover propuestas alternativas en clave religiosa y teológica

Así como las teorías de género, teorías feministas o lecturas filosófico-políticas críticas son esenciales para promover visiones alternativas sobre políticas inclusivas, para protección de las mujeres o sobre la situación socio-política de nuestras sociedades, de la misma manera es central promover los diversos tipos de abordajes teológicos alternativos para lograr una mayor concientización sobre la necesidad de un diálogo interreligioso y con espacios de la sociedad civil. Encontramos mucha producción sobre teología de la liberación, teología intercultural y poscolonial, teologías del pluralismo religioso, teologías feministas, teologías queer, teologías políticas y públicas, entre muchos otros casos que podríamos mencionar, los cuales pueden servir de puentes con temas importantes

dentro de las demandas del espacio público.

El libro de Boaventura de Sousa Santos *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos* es una lectura obligada en este campo. Este autor realiza un minucioso trabajo comparativo entre lo que llama teologías fundamentalistas/conservadoras y teologías pluralistas/progresistas, tanto dentro del mundo cristiano como islámico. El autor argumenta que en el mundo globalizado actual se requiere articular el trabajo de teologías pluralistas y progresistas con los esfuerzos de lucha contra-hegemónicos, en vistas de crear un frente orgánico contra fuerzas religiosas fundamentalistas y los poderes de opresión global.

La visibilización de estas teologías se puede lograr a través de tres vías. Primero, que los espacios de formación política y ciudadana promuevan la lectura de libros de teólogos/as alternativos. Segundo, producir materiales sobre diversas temáticas de incidencia –el rol de la sociedad civil, la situación de las mujeres, la necesidad de leyes inclusivas, la lucha por los derechos humanos, el cuidado del medioambiente, etc.- a través de abordajes interdisciplinarios, incluyendo la teología y las perspectivas religiosas como posibles interlocutores. Tercero, se puede fomentar desde los mismos movimientos sociales y ONGs la publicación de libros teológicos, sean de particulares o colectivos de teólogos/as[39].

[39]Ver Nicolás Panotto, "Teologías y ciencias sociales: convergencias epistemológicas y hermenéuticas" En Fernando Bullón, ed., Misión holística, acción interdisciplinaria y realidad latinoamericana. Grand Rapids: Libros Desafío/AIPESC, 2015, pp.59-72

V. Conclusiones

Este documento tiene por objetivo ampliar un tema sensible y por momentos poco abordado por instancias de incidencia pública, como es el lugar de la religión en la promoción social. Hemos visto que a nivel teórico existe un amplio desarrollo sobre miradas alternativas en torno a estos temas, especialmente en lo referente al lugar de las religiones en las sociedades globalizadas contemporáneas. Hay que comprender que la pluralización del fenómeno religioso es un correlato de la propia pluralización del campo social, y las transformaciones que ello trae a nivel de incidencia sociopolítica. Como vemos, las palabras claves son diversidad, pluralidad, alteridad, inclusión. Dichos términos son ejes esenciales dentro del escenario político contemporáneo, pero aún falta radicalizar su aplicación sobre el lugar de las religiones en nuestras comunidades.

En este sentido, entendemos que hay un largo camino aún por recorrer desde las propias comunidades religiosas, ya que muchas de estas expresiones alternativas siguen siendo voces periféricas dentro de sus espacios confesionales. No obstante, estas instancias poseen una larga trayectoria que vale la pena tomar como puntos de referencias para los organismos políticos y civiles. Por ello mismo, también hay mucho por hacer por parte de movimientos sociales, ONGs y cuerpos gubernamentales, para vincularse con todas las voces religiosas, conocer y promover una política de diálogo interreligioso y superar los prejuicios que se enfocan sólo en las expresiones religiosas monopólicas.

Por último, es necesario subrayar algunos de los objetivos centrales de este documento, especialmente en lo que refiere a la importancia de resignificar y profundizar el

conocimiento sobre la dimensión pública y política de lo religioso. Primero, que se requiere deconstruir los estigmas y prejuicios sobre el rol político de lo religioso, sin desconocer los incontables casos que producen daño a la convivencia democrática, sino precisamente con el propósito de contrarrestarlos desde su misma lógica con otras formas de comprender y practicar lo religioso. Segundo, que el avance de muchos grupos fundamentalistas –especialmente cristianos- hace urgente la toma de posición y planificación de acciones concretas, en vistas de su creciente influencia en espacios de debate civil y público, lo que está provocando el estancamiento de importantes instancias de ampliación de derechos. Tercero, que la sensibilización sobre una mirada alternativa en torno al rol social de lo religioso se relaciona directamente con la promoción de una agenda inclusiva y democrática, al dar lugar a una de las principales voces de construcción de sentido social.

VI. Bibliografía y fuentes

AAVV, Democracia, ¿en qué Estado?. Buenos Aires: Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. Dialéctica del Iluminismo. Madrid: Ediciones Universitarias, 2002

Algranti, Joaquín. "La política en los márgenes: Estudio sobre los espacios de participación social en el neo-pentecostalismo" En Caminhos, 5 , n° 2, 2007, pp.361–380

Asad, Talal. Formations of the Secular. Christianity, Islam and Modernity. Calofornia: Stanford University Press, 2003

Bhabha, Homi K. El lugar de la cultura. Buenos Aires: Manantial, 2002
-- comp., Nación y narración: entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010

Barbieri Jr., William. "The post-secular problematic", William Barbieri Jr., ed., At the Limits of the Secular. Reflections on Faith and Public Life . Grand Rapids: William Eerdmans, 2014, pp.130-252

Beck, Ulrich. El Dios personal. La individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo . México: Paidós, 2009

Béliveau, Verónica Giménez. "Espacios públicos y espacios políticos redefinidos: reflexiones sobre el accionar de los grupos religiosos en la escena pública argentina" en Catalina Romero, coord. Religión y espacio público . Lima: CISEPA, 2008, pp.49-60

Berger, Peter. El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión. Buenos Aires: Amorrortu, 1969
-- The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Grand Rapids, MI: Ethics and Policy Center, 1999

Blondiaux, Loic, El nuevo espíritu de la democracia. Actualidad de la democracia participativa. Buenos Aires: Prometeo Ediciones, 2013

Burity, Joanildo A. "Religião, política e cultura" En: Tempo Social (20), 2, 2008, pp.83-113
-- "Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina". Ciências Sociais Unisinos (45), 3, 2009, pp.183-195

Butler, Judith y Spivak, Gayatri Chakravorty, ¿Quién le canta al Estadonación? Lenguaje, política, pertenencia. Buenos Aires: Paidós, 2009

Camps, Victoria. "La secularización inacabada" en Daniel Gamper, La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia . Madrid: Ediciones Trotta, 2014, p.21-39

Carozzi, M. y Cernadas, C, Ciencias sociales y religión en América Latina. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007

Casanova, José. Genealogías de la secularización . Anthropos: Madrid, 2012

Cavanaugh, William T. "The Invention of the Religious-Secular Distinction" en William Barbieri Jr., ed., At the Limits of the Secular. Reflections on Faith and Public Life . Grand Rapids: William Eerdmans, 2014, pp.105-128

Chatterjee, Partha, La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos. Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO, 2008

Connolly, William E., Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox:
Ithaca Cornell University Press, 1991
-- Why I am Not a Secularist. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999

Dworkin, Ronald. Religión sin Dios. Buenos Aires: Paidós, 2015

Eliade, Mircea. La búsqueda. Buenos Aires: La Aurora, 1971

Faubion, James D., ed., Rethinking the Subject. An Anthology of Contemporary European Social Thought . San Francisco: Westview Press, 1995

Ferrara, Alessandro. El horizonte democrático. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político. Barcelona: Herder, 2014

Fraser, Nancy, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy" en Social Text (1992) 25/26: 56-80

Frigerio, Alejandro. "Questioning religious monopolies and free markets: the role of the estate, the church(es) and secular agents in the management of religion in Argentina". 2011. Inédito.

Guattari, Félix y Rolnik, Suely, Micropolítica. Cartografías del deseo. Buenos Aires: Tinta Limón, 2005

Habermas, Jürguen, Entre naturalismo y religión. Buenos Aires: Paidós, 2006

Habermas, Jürguen; Butler, Judith; Taylor, Charles y West, Cornell. El poder de la religión en la esfera pública . Madrid: Ediciones Trotta, 2011

Hervieu-Léger, Danièle, "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas" en Gilberto Giménez, ed., Identidades religiosas y sociales en México , UNAM, Méxicos, 1996, pp.31-32

Innerarity, Daniel. La política en tiempo de indignación. Barcelona: Galaxi a Gutenberg, 2015

Laclau, Ernesto. Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo . Buenos Aires: Nueva Visión, 2000
-- La razón populista . Buenos Aires: FCE, 2005

Lafont, María, "El debate sobre la religión en la esfera pública: problemas de aplicación y constitución de la identidad". En Enrahonar , 2011, Nro. 46, pp.53-74

Lechner, Norbert, "Especificando la política" En Crítica y Utopía , N° 8, 1982, pp. 31-52 Maffesoli, Michael. La transfiguración de lo político. La tribalización del mundo posmoderno . Barcelona: Herder, 2005

Marchart, Oliver, El pensamiento político posfundacional. Buenos Aires: FCE, 2009

Mıǵuez, Néstor; Rieger, Joerg; Mo Sung, Jung. Más allá del espíritu del Imperio. Buenos Aires: La Aurora, 2016

Mouffe, Chantal. El retorno de lo político. Buenos Aires: Paidós, 1999
-- En torno a lo político. Buenos Aires: FCE, 2007

Otto, Rudolph. Lo sagrado. Buenos Aires: Claridad, 2008

Panotto, Nicolás. "Religión, política y espacio público: Nuevas pistas teórico-metodológicas para el estudio contemporáneo de su relación" en Religión e incidencia pública. Revista de investigación de GEMRIP, 1, 2013, pp. 27–59
--"Teologías y ciencias sociales: convergencias epistemológicas y hermenéuticas" En Fernando Bullón, ed., Misión holística, acción interdisciplinaria y realidad latinoamericana. Grand Rapids: Libros Desafío/AIPESC, 2015, pp.59-72
--Religión, política y poscolonialidad en América Latina.

Buenos Aires: Miño&Davila, 2016

Parker, Christian Gomucio, “Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques” en Gomucio, Christian Parker, ed., Religión, política y cultura en América Latina: nuevas miradas . Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile, 2012, pp.13-73

Pérez-Agote, Alfonso. “Los límites de la secularización: hacia una versión analítica de la teoría” en Josetxo Beriain e Ignacio de la Yncera, eds., Sagrado/Profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad . Madrid: CIS, 2010, pp.297-322

Rancière, Jacques. El desacuerdo. Política y filosofía. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996
-- El odio a la democracia. Buenos Aires: Amorrortu, 2007

Santos, Boaventura de Sousa, Si Dios fuese un activista de los derechos humanos . Madrid: Editorial Trotta, 2004
-- Reinventar la democracia, reinventar el Estado. Buenos Aires: CLACSO, 2006

Semán, Pablo. “Cosmología, holísta y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea” en Ciencias sociales y religión , Porto Alegre, Año 3, N 3, 2001, pp.45-74

Sennett, Richard. El declive del hombre público. Barcelona: Anagrama, 2011

Spivak, Gayatri C., “¿Puede hablar el subalterno?” En: Revista colombiana de antropología , Vol. 39, Enero-diciembre 2003, pp.297-364

Steil, C; Martıń E. y Camurca, M. Religiones y culturas: perspectivas latinoamericanas . Buenos Aires: Biblos, 2009

Taylor, Charles. Las variedades de la religión hoy . Buenos Aires: Paidós, 2004
-- Uma era secular. Editora Unisinos: San Leopoldo, 2008

Tillich, Paul. Teología de la cultura y otros ensayos . Buenos Aires: Amorrortu, 1966

Vattimo, Gianni. Creer que se cree . Buenos Aires: Paidós, 1996
-- Después de la cristiandad. Para un cristianismo no religioso. Buenos Aires: Paidós, 2004

Velasco, Martin. El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de Dios. Madrid: Cristiandad, 1976

Weintraub, Jeff. "The Theory and Politics of the Public/Private Distinction" en Jeff Weintraub y Krisnan Kumar, eds., Public and Private in Thought and Practice. Chicago: University of Chicago Press, pp.1-42

Walzer, Michael, "El argumento de la sociedad civil" en Chantal Mouffe, ed., Dimensiones de democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad. Buenos Aires: Prometeo Ediciones, 2012, pp.115-139

Fuentes

http://www.comisionporlamemoria.org/investigacionyensenanza/materiales/dossiersddhh/dossier5Movimiento_ecumAšnico_por_los_ddhh.pdf

https://www.derechos.net/medh/medh1.htm

http://www.icasporelderechoadecidir.net

http://actalliance.org/es

www.coalicionecuménica.wordpress.com

Marta Vassallo, Regina Soares Jurkewicz y Janneth Lozano, Una Historia para Contar…
Red Latinoaméricana de Católicas por el Derecho a Decidir, 2013

En el caso de Pastoral del VIH SIDA, el Programa de Incidencia sobre Deuda Externa Ilegítima en ALC (PDEI), la Coalición Ecuménica por el Cuidado de la Creación y Religiones por la Paz, la mayor parte de la información fue suministrada por documentación institucional.

Religiones, política y Estado laico es un raro espécimen que se convierte en una importante herramienta para la lucha por la libertad y la dignidad en América Latina y el Caribe. Relevante en un momento en el que movimientos conservadores radicales en casi todos los países de la región han cooptado discursos, estrategias, mecanismos de acción e incidencia política provenientes del movimiento de derechos humanos, usándolos para afectar de forma grave la garantía de derechos ya alcanzados por parte de millones de ciudadanos, la estabilidad democrática de muchos países, y el avance de agendas de corte progresista en la región.

Gina Romero
Directora Ejecutiva
Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia
(REDLAD)

ISBN: 978-958-56143-7-6

9 789585 614376